Ph.sp.
927
Zu

Ph. Sp.

927 3

Weisengrün

Bayerische Staatsbibliothek
<36645200050019

DAS PROBLEM.

GRUNDZÜGE

EINER

ANALYSE DES REALEN.

VON

PAUL WEISENGRÜN.

LEIPZIG.
DRUCK UND VERLAG VON C. G. NAUMANN.
1892.

376 g

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Seinen theueren Eltern

in Liebe und Dankbarkeit

gewidmet

vom

VERFASSER.

Inhalts-Verzeichniss.

Erstes Buch.

Erkenntniss-Theorie und Weltanschauung.

		Seite
Erstes Kapitel.	Die erkenntnisstheoretische Analyse	1
Zweites Kapitel.	Das Methodische, Symmetrische und Aphoristische im Denken	31
Drittes Kapitel.	Der Begriff Weltanschauung	52

Zweites Buch.

Das Wesen der Analogie.

Erstes Kapitel.	Gedächtniss und Phantasie	63
Zweites Kapitel.	Die primäre Analogie	72
Drittes Kapitel.	Die secundäre Analogie (Selbstanalyse)	109

Drittes Buch.

Das Problem.

Erstes Kapitel.	Das Reale	119
Zweites Kapitel.	Das Leben	141

Viertes Buch.

Theorie und Praxis.

Erstes Kapitel.	Die Quintessenz der Moral	161
Zweites Kapitel.	Die Typen des Intellects	182

VORREDE.

Der Titel dieses Buches wird gar manchem Leser seltsam, vielleicht sogar paradox und anmassend zugleich erscheinen. „Das Problem“?! .... Als ob es nur eines gäbe, als ob all' die unzähligen Fragen, die seit Jahrtausenden die denkenden Menschen beschäftigen, sich in eine einzige riesige Formel zusammenpressen liessen, die nun auf einmal alles veranschaulichen könnte, was man zu wissen und zu erkennen erstrebt! Als ob es nur ein gewaltiges Welträthsel gäbe, das sich seit undenklichen Zeiten der gesammten Menschheit aufdrängt und dessen endliche Lösung allgemein unter grösster Spannung erwartet wird! Der spähende Blick des Denkers scheint nichts von alledem zu bemerken, er findet in den Systemen der Philosophen und in den Lehrsätzen der Forscher eine ganze Reihe von Hauptproblemen wieder, die je nach dem Zusammenhange der betreffenden Disciplin mit der

geistigen Atmosphäre der Zeit, je nach der intellectuellen Potenz des Individuums gleichen Anspruch auf hervorragende Bedeutung machen. So müssen die Fragen: Was ist Wahrheit? Welche sind die Grenzen unseres Wissens? Worin besteht der Werth des Lebens? Was ist Glück? als gleiche, als gleichwerthige behandelt werden.

Es giebt aber ein Problem, welches, richtig gestellt und richtig beantwortet, uns mit einem jähen Ruck weiterbringen und uns einen klaren Ausblick gestatten würde in die Welt des Wesentlichen.

Blicken wir um uns. Ein jeder Fortschritt in der menschlichen Entwickelung besteht in einer Erweiterung der Erkenntniss, einer Bereicherung des Empfindungslebens oder einer Verbesserung der Organisation. Sehr oft ist ein solcher Fortschritt der Erkenntniss nur erreicht worden durch das Zerstören eines Vorurtheils, durch Hinwegräumung von Resultaten früherer Entwickelung, durch Beseitigung von ererbten geistigen Fesseln. Fast jede Epoche ist reich, ja überreich an Vorurtheilen, die entstanden sind durch Bequemlichkeit des menschlichen Geistes oder durch die Unmöglichkeit, eine altüberkommene Denkweise einwirken zu lassen auf ein neu erstandenes Milieu. Vorurtheile und falsche Empfindungen werfen sich da dem souveränen Intellect am heftigsten entgegen, wo er sich aufrafft zu

neuen Eroberungszügen. Das ganze uns umgebende Milieu ist nebst Anregungen aller Art auch voll solchen Hindernissen wahrer Entwickelung. Deshalb gilt es, mit fester Hand die Hindernisse zu beseitigen, das Milieu rein auf sich wirken zu lassen, überall die wahre Anschaulichkeit zu erstreben und sich nicht gefangen nehmen zu lassen von den Lockungen der Gefühle. Das Dogmatische ist bis jetzt nur im rein Theoretischen zum Theil vertrieben, auf anderen Gebieten beginnt man erst die Arbeit. An dieser beginnenden Arbeit betheiligen sich auch die folgenden Blätter, sie sollen zunächst in der allgemeinsten Form die Frage beantworten: Was ist das Reale? ...

Auf der neuen Art, in der dies Buch versucht, in den verschiedensten Gebieten menschlicher Erkenntniss das Reale zu finden, beruht das Besondere meines Philosophirens. Von einer vollendeten Philosophie kann gar nicht gesprochen werden; ich bin mir vollständig bewusst, dass ich die volle und ganze Wahrheit in diesem Werke nicht geben kann und will. Dazu wäre es vielleicht nöthig, eine systematische Philosophie zu schreiben, hier aber haben wir es nur mit einer wissenschaftlichen Weltanschauung zu thun.

Natürlich kann dies Werk auf Vollständigkeit keinen Anspruch machen — sind es doch nur Umrisse einer Lehre, Grundzüge einer Analyse, die gegeben

werden sollen. Gar manches wäre noch des weiteren auszuführen und zu erörtern. Dennoch bilden die folgenden Kapitel ein geschlossenes Ganze; in dieser allgemeinen und einleitenden Form könnte ich nur weniges hinzufügen oder verändern. Es sind zwar nur präludirende Melodien, in denen aber die ganze Fülle der Töne genugsam angedeutet wird ...

LEIPZIG, im December 1891.

Paul Weisengrün.

Erstes Buch.

Erkenntniss-Theorie

und

Weltanschauung.

Erstes Kapitel.

Die erkenntnisstheoretische Analyse.

Wie schon in der Vorrede berührt wurde, soll diese Schrift zunächst die Frage beantworten: Was ist das Reale? Aber, ist diese Frage — so wird man mir zurufen — nicht so alt wie die Philosophie selbst? Und giebt es nicht heutzutage eine grosse Anzahl von Anhängern verschiedener philosophischer Systeme, welche da glauben, ihre Lehrmeister hätten die Frage schon längst beantwortet? In der That setze ich mich scheinbar muthwillig der Gefahr aus, von meinen philosophischen Kritikern — je nach ihrem Standpunkte — auf's heftigste angegriffen zu werden, nur weil ich meine Absicht — das Reale aufzudecken — zu sehr in den Vordergrund geschoben habe, meiner Weltanschauung das Reale gleichsam als Etikette aufkleben wollte. Ich sehe sie schon im Geiste heranrücken, allen voran die grosse Schaar der Kantianer (strengster Observanz), dann die Positivisten und Materialisten und *last not least* mit zornigen Mienen das kleine Häuflein Hegelianer. Gemach, meine Herren Kritiker, gemach, ich will über meinen Begriff des Realen gleich hier am Eingange des Werkes Red' und Antwort stehen.

Der Titel eines modernen philosophischen Buches*) „Kritik der reinen Erfahrung“, kann als glückliche Formel für alles das, was die junge Generation der Denker philosophisch erstrebt, bezeichnet werden. Diese Philosophen bilden keine Schule und wir haben es daher auch nicht mit einer Schulformel zu thun, aber die „reine Erfahrung“ ist, wenn auch unbewusst und indirect, doch für alle diese Denker identisch mit ihrem Begriffe des Realen. Wenn man diesen Begriff der reinen Erfahrung durch eine zu allgemeine Deutung nicht verflachen lassen will, so kann darunter nur verstanden werden: Zurückgehen auf das unmittelbar Gegebene, Entfernung aller complicirten und construirten Elemente, Wegräumung aller künstlichen, vom menschlichen Denken selbstgeschaffenen Grenzen für das Erkennen. Aller Philosophie muss ein Operiren nicht nur mit den allgemeinsten, sondern auch mit den ursprünglichsten Daten vorangehen. Das ist alles was diese modernen Denker verlangen. Dieser Standpunkt ist zwar an und für sich ein exacter, aber dennoch, wie ich glaube, kein endgültiger. Ich verlange mehr von der Philosophie, obwohl das Letzte und Höchste in philosophischen Dingen zu sagen, mir weder mein Muth noch meine Kraft gestatten. Mein Begriff des Realen ist vielleicht ein tieferer, auf jeden Fall ein weiterer. Nehmen wir an, es seien uns, nach den genauesten Analysen, nach Gelingen aller Vorarbeiten, die verhältnissmässig ursprünglichsten Elemente der Erkenntniss gegeben. Was dann, was ist erreicht worden? Nehmen wir an, wir wüssten alle reinen Quellen der Erkenntniss, was ist damit gewonnen? Fünfzig Erkenntnisstheore-

---

*) R. Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung.

tiker mehr haben ihr geistiges Streben befriedigt, die Menschheit ist leer ausgegangen, denn wenn wir auch wissen, auf's gründlichste wissen, wenn es uns auch auf's scharfsinnigste dargelegt worden ist, welche die Quellen der Erkenntniss sind, haben wir darum auch die Frage gelöst: Was die Erkenntniss für unser Leben ist? Welch einen Werth sie besitzt? Hat überhaupt Erkenntniss einen Werth? Hiermit beginnt eine schier unendliche Reihe von Fragen, die man zum Theil deshalb nicht beantwortet hat, weil man sich dieselben überhaupt nicht gestellt. Es ist also schon hieraus ersichtlich, dass mein Begriff des Realen mit dem jetzt zu herrschen beginnenden einseitig erkenntnisstheoretischen nicht identisch ist. Aber auch mit einer Analyse der Werthe, der Werthbestimmungen, wie sie die wenigen Philosophen gegeben haben, welche sich an diese Probleme wirklich herangewagt, ist mein Begriff des Realen nicht erschöpft. Sie begnügten sich fast alle damit, diese Waghalsigen und Kühnen der Philosophie, Werthe umzustossen, im besten Falle Werthe zu verändern. Sie rüttelten nicht nur gleich den Erkenntnisstheoretikern an den Grundvesten des Erkennens, sie gingen unseren Gefühlen, unserem Empfinden zu Leibe, ja forderten selbst das Leben vor die Schranken ihres allerhöchsten Gerichtshofes. Wiederum fordere ich mehr, bin ich doch in der glücklichen Lage, nach dem ersten Auftreten der Werthumstürzler und Werthveränderer zu leben. Sie stürzten um, ohne neue Perspectiven aufzuweisen, und in den seltenen Fällen, wo sie änderten, verbesserten sie die Werthe nicht; sie waren Wertherschütterer und nicht Werthumgestalter, Werthveränderer, aber nicht Werthverbesserer. Die Erscheinungen des Lebens und der

Welt waren für sie nur da im lichtvollen Zusammenhange vorhanden, wo es galt, alte Werthe zu zerstören, aber nicht, wo neue Werthe aufgedeckt werden sollten. Da handelten sie aus krankhafter Stimmung heraus, aus Neigungen, da hatten sie öfter Einfälle, als Eingebungen. Für mich stehen die Einzelwerthe im allerengsten und allerinnigsten Zusammenhange, überall vermeide ich es ängstlich, aus blosser Lust, aus blossem Können zu ändern. Es giebt eine grössere Einseitigkeit als die des reinen Denkers, ich meine die Einseitigkeit des Künstlers. Wer rein ästhetisch schafft ist gezwungen, das Wirkliche zu verändern, ihm mildere oder grellere Farben zu verleihen, es umzuformen und zu verklären. Die meisten Werthumstürzler gebehrdeten sich zu sehr als reine Aesthetiker; aus Geschmacksgründen heraus, oder aus Gründen künstlerischer Nothwendigkeit behandelten sie das Reale. Das ist es, was ich vor allem gern vermeiden möchte. Es giebt bei der Reproduction des Realen keine positive und keine negative Seite. Wenn man wirklich Werthe zerstören will, muss man neue Werthe aufzeigen können und nur, sobald man den Zusammenhang neuer Werthe geschaffen hat, fällt der Schleier und unverhüllt steht die Wirklichkeit vor uns, dann erschauen wir das Reale.

Die Nothwendigkeit, mit einer erkenntnisstheoretischen Analyse, als einer der durchaus unentbehrlichen Vorarbeiten für die Entfaltung des Realen zu beginnen, folgt, wie ich glaube, ganz klar aus den oben gemachten Bemerkungen. Ich habe schon in der Vorrede gesagt, dass das Dogmatische bis jetzt nur im rein Theoretischen zum Theil vertrieben worden ist. Von der

Erkenntnisstheorie kann man in der That in einem gewissen beschränkten Sinne sagen, dass sie eine ganz undogmatische Wissenschaft ist. Sie bildet auf jeden Fall den realsten Theil der Philosophie. In der Geschichte der Philosophie wird die Bedeutung der Erkenntnisstheorie noch immer nicht genügend gewürdigt, man hat noch immer nicht erkannt, von welcher Wichtigkeit die erkenntnisstheoretischen Probleme nicht allein für die strenge Philosophie, sondern auch für die Ethik, für künstlerische und sociale Anschauungen sind. Der Grund dieses Mangels liegt in der Einseitigkeit, mit der selbst grosse Fachphilosophen die Erkenntnisstheorie als reine Einleitung zur Metaphysik oder zu einer Art empirischen Gesammtansicht auffassen. Die Erkenntnisstheorie ist eine Wissenschaft, die eine ganz besondere Verknüpfung von Eigenschaften fordert, um mit Erfolg betrieben werden zu können. Zunächst gehört eine besondere Art von Phantasie, ein starker Grad von Anschaulichkeit dazu; gleich einem Geometer muss der Erkenntnisstheoretiker mit den verschiedenen Räumen in genialer Weise operiren können. Dann gehören aber auch eine scharfe Logik, ein stark entwickelter Sinn für Feinheiten, für Präcision und Subtilität dazu, um schöpferisch in der Erkenntnisstheorie thätig zu sein. Diese Eigenschaften kann nicht ein Jeder besitzen. Das was ich an Erkenntnisstheorie in diesem Werke zu bringen versuche, ist nur formal mein geistiges Eigenthum. Realiter hat man es hier bis auf wenige Bemerkungen mit Zusammenfassungen und Resultaten von Forschungen Anderer zu thun. Eine Bemerkung sei mir noch gestattet, bevor ich in den Stoff selbst eingehe. Ich glaube, es folgt aus der allgemeinen und flüchtigen Darstellung meines Begriffes der Realität,

dass ich mich bei der Prüfung der Reinheit unserer Erkenntnissquellen verhältnissmässig nur wenig aufhalten kann. Ist es doch meine Absicht, die eigentliche Untersuchung erst nach Erledigung dieser Vorfrage zu beginnen. Nach meiner Meinung hat die Erkenntnisstheorie schon ziemlich viel gethan. Es handelt sich also mehr darum, die Resultate zusammenzufassen, als neue Untersuchungen zu bringen. Mehr zur allgemeinen Orientirung, mehr zur Kenntnissnahme meines diesbezüglichen Standpunktes dienen diese Erläuterungen als zur Entwickelung meiner eigentlichen Hauptprincipien. Also nur in einem gewissen beschränkten Masse ist die Erkenntnisstheorie für diese Schrift nothwendig.

Die Erkenntnisstheorie ist streng genommen die Wissenschaft von den Grenzen und Schranken, welche sich der menschlichen Vernunft entgegenstellen, Schranken, welche erst durch die Lupe eines kritischen Philosophen betrachtet, Beachtung gewinnen, Grenzen, welche erst wahrgenommen werden, wenn man das Wesen aller dogmatischen Systeme einer genauen Voruntersuchung unterwirft. Ich glaube zwar nicht, dass diese Definition eine vollständig erschöpfende ist, aber das Wesen der ganzen Disciplin ist hiermit ziemlich klargelegt. Man betrachte doch all die erkenntnisstheoretischen Schriften, von der genialen Analyse Berkeley's an bis zu den geistvollen Untersuchungen Mach's und den Ausführungen des ebenso bedeutenden wie umsichtigen Forschers Wilhelm Wundt. Ueberall findet man, natürlich in anderer Form und mit Zuhülfenahme anderer allgemeiner Daten, dasselbe Bestreben wieder, zuerst die Grenzen der Erkenntniss zu prüfen, bevor man über sie selbst zu sprechen beginnt. Und was hat Kant anders gethan, als die überaus

wichtige Frage: „Ist Metaphysik überhaupt möglich?“ in die Philosophie hineinzuwerfen? Dass diese Frage für die jüngste Generation der Erkenntnisstheoretiker noch nicht weit und tief genug ist, weil sie die Daten noch ursprünglicher, das Betonen des von selbst Gegebenen noch intensiver haben wollen, weil sie alle mehr oder minder, wie schon berührt, nicht eine Kritik der reinen Vernunft, sondern eine Kritik der reinen Erfahrung herbeiwünschen, kommt hier nicht in Betracht. Aber allen älteren und neueren erkenntnisstheoretischen Versuchen und Untersuchungen ist dies Hinwegräumenwollen rein dogmatischer Grenzen und Schranken gemeinsam. Ich werde nun also, bevor ich das Gesammtresultat der erkenutnisstheoretischen Analyse in kürzester Form gebe, mich bestreben, die Art und Weise zu zeigen, wie die Erkenntnisstheoretiker diese Hinwegräumungsarbeit besorgt haben.*)

Schon in der antiken Philosophie zeigen sich sehr bedeutsame Ansätze zur Erkenntnisstheorie. Dennoch darf man sich nicht der Täuschung hingeben, dass die griechische Philosophie in Bezug auf das Erkenntniss-Problem etwa solche Leistungen aufzuweisen hätte, wie in Bezug auf Logik oder auch Aesthetik. Zunächst verhinderte der ganze Zustand des Wissens und der Philosophie das mächtige Emporblühen der erkenntniss-

---

*) Ich mache ganz besonders darauf aufmerksam, dass es sich hier nur um eine ganz allgemein gehaltene Skizze und nicht um eine gründliche, wenn auch kurze Geschichte der Erkenntnisstheorie handelt. Ja, trotz alles Bestrebens bin ich mir wohl bewusst, gewisse subjective Einflüsse nicht beseitigt zu haben, aber man beachte wohl, dass es sich hier, wie bereits schon betont, vor allem um die Wiedergabe einer Weltanschauung handelt und nicht um die Darstellung eines philosophischen Systems, geschweige denn um eine Sammlung naturwissenschaftlichen, historischen oder philosophischen Wissens.

theoretischen Betrachtungsweise. Die spärlichen Wissensdaten, die naive Analyse der Natur, das Urwüchsige der Speculation, das waren lauter Hemmschuhe, welche die plastisch-klare Anschauungskraft der Griechen aufhielten. Vielleicht aber — wer könnte sich anmassen, dies ohne die gründlichste Untersuchung zu entscheiden — lag eine gewisse erkenntnisstheoretische Impotenz, eine gewisse Unbehülflichkeit, mit ursprünglichen Daten zu operiren, tiefbegründet im Wesen des hellenischen Geistes, denn der Hinweis auf die mangelhafte allgemein philosophische Entwickelung erklärt noch nicht alles; haben wir doch auch heutzutage in unserer der Erkenntnisstheorie keineswegs abholden Epoche, in unserer zudem hypergelehrten und alexandrinischen Zeit bedeutende Culturvölker, welche die Erkenntnisstheorie keineswegs mit grossem Erfolge getrieben haben. Man hat von verschiedenen Seiten (so neuerdings wieder von einigen Kantianern striktester Observanz) den Beweis zu erbringen gesucht, dass vor allem bei Plato die ganze moderne Erkenntnisstheorie sich schon in embryonärer Gestalt vorfindet. Man hat entwickelungshistorisch zu erklären versucht, wie Plato zu den erkenntnisstheoretischen Bestandtheilen seiner Dialektik kam, indem er sich, gleichsam ein Kant des Alterthums die Frage aufwarf: Wie ist (Euklidische) Geometrie möglich? Weiss man doch, wie sehr damals die Mathematik, welche die Pythagoräische Secte und die Epigonen der Eleaten zu pflegen begonnen hatten, die Geister beschäftigte. In der That suchte Platon in seiner Dialectik auf die ersten Daten gewissermassen zurückzugehen, trachtete er danach, bevor er den Begriff des Seins postulirte, gewisse Aeusserungsformen des Seins zu analysiren und das mag man immerhin ein erkennt-

nisstheoretisches Bestreben nennen. Allerdings hatte schon Heraklit gelehrt, dass alles, was wir wahrnehmen, einer unablässigen Veränderung unterliege, dass es nichts Bleibendes gebe, dass das Sein eigentlich ein Werden sei. Aber Platon ging über Heraklit hinaus, indem er annahm, dass das einzig Bleibende in den sich verändernden und werdenden Dingen der Begriff sei. Nicht die Sinnesempfindungen, die Empfindungs-Complexe, die Dinge, sondern die Begriffe der Dinge, die Formen sind das Wesentliche, das eigentlich Existirende, das Seiende. Die Urbilder der Vorstellungen, die Ideen bilden die Welt. Das Wesen der Dinge besteht in ihrer Form, die Realität der ewig sich verändernden einzelnen Dinge wird gemessen an den ihnen gemeinsamen allgemeineren Elementen. Während die Einzeldinge, wie schon gesagt, fortwährender Veränderung unterworfen sind, bleiben die Ideen der Dinge dieselben, sie sind das Ewige, Unvergängliche der Natur. Das den Einzel-Vorstellungen Gemeinsame, das Allgemeine ist das Reale. In diesem einen Satze hat man die Philosophie Platons. Daraus ergiebt sich klar, dass nur das Bestreben, die Aeusserungsformen des Seins zu untersuchen, nur der Versuch, auf ursprüngliche Elemente zurückzugehen, in unserem Sinne als erkenntnisstheoretisch bezeichnet werden kann. Er ist eben in seiner Weise auf die ersten Elemente zurückgegangen, für ihn waren Begriffe, ja eigentlich die Begriffe der Begriffe, die Ideen, das Primäre. Wer kann in unserer Zeit hier mehr als das Wollen loben? Mit noch grösserer Vorsicht muss man vereinzelte Aussprüche bedeutender vorsokratischer Denker in Bezug auf ihren erkenntnisstheoretischen Werth behandeln. So wiegt z. B. der Heraklitische

Satz, dass die Augen und Ohren schlechte Zeugen seien, erkenntnisstheoretisch nicht so schwer, wie man vielleicht annehmen dürfte. Bemerkenswerther erscheinen mir die sogenannten Zenonischen Beweise gegen die Bewegung zu sein und mit einem gewissen Rechte nennt Aristoteles Zeno den Erfinder der Dialectik. Auf der Heraklitischen Lehre von dem Fluss aller Dinge baut Protagoras seinen berühmten Satz auf, der Mensch ist das Mass aller Dinge, oder, um die wörtliche Form wiederzugeben: „. . . . . aller Dinge Mass sei der Mensch, des Seienden, wie es ist, des Nichtseienden, wie es nicht ist.“ Alle Consequenzen des Protagoräischen Satzes zu beleuchten, darauf hinzuweisen, wie wichtig die Schlussfolgerung, dass alle Wahrheit nur subjectiv sei, die er aus dieser Lehre zieht, für die spätere Philosophie geworden ist, das alles würde zu weit führen. Eines aber muss constatirt werden: in einer eigenthümlichen Form wird hier eine der wenigen Grundlehren, die ewiges Eigenthum der Philosophie bleiben werden, angedeutet. „Mit ein bischen anderen Worten“ wird hier gesagt und zwar zum ersten Male gesagt, was kein Erkenntnisstheoretiker heute bezweifelt, dass das menschliche Bewusstsein und Vorhandensein identisch sind. Das wollen und sollen wir Protagoras nicht vergessen.

Der Ausgangspunkt des modernen wissenschaftlichen Denkens überhaupt ist auch zugleich der Ausgangspunkt neuer erkenntnisstheoretischer Bestrebungen. Wer könnte im Ernste bezweifeln, dass René Descartes schon durch seine Problemstellung auch hier anregend gewirkt hat? Ein Bahnbrecher und vor allem auch ein Zertrümmerer alter Anschauungen ist er auch in dieser Beziehung gewesen. Aber eigent-

lich auch kein Aufbauender und vor allem kein richtiger Wegweiser und kein grosser Lenker. Den Rationalismus hatte seine Philosophie zur Folge, und auf dogmatische Wege lenkte er die Schaar seiner Schüler. Er überredete sie zum Dualismus und zu einer falschen Psychologie. Dennoch ist der weltberühmte Satz: „cogito, ergo sum“ nicht ohne erkenntnisstheoretischen Gehalt. Schon dadurch, dass er sich ausdrücklich dagegen verwahrt, diesen Fundamentalsatz für einen Schluss anzusehen, bekundet er seine grosse Begabung. Das „ich denke, folglich bin ich“ ist etwas primär Gegebenes, meint er, ohne logische Ableitung finden wir diese Grundwahrheit, sie drängt sich unserer Seele auf, wir werden gleichsam dazu gezwungen, sie zu finden. Das ist echt erkenntnisstheoretisch gedacht. Denn wer will leugnen, dass, wenn dieser Satz in ganz correcter Form das unmittelbar Gegebene ausdrücken würde, seine Evidenz durch eine blosse Analyse der Anschauung (sei sie noch so complicirt), aber nicht durch ein Schliessen aus Begriffen erfolgen müsste? Enthält dieser Satz die correcte Form? „Zweifellos“, so meint Descartes, „ist es, dass wir denken, fühlen, empfinden, wollen“. Beschäftigen wir uns einen Augenblick mit dieser These. Was sagt Descartes über dieses Denken, Fühlen, Wollen? Er sagt sehr wenig darüber und von seinem einmal eingenommenen Standpunkte aus braucht er auch wenig darüber zu sagen. Hier liegt das Unzulängliche schon in der Problemstellung. Descartes will den Zweifel bannen: das ist sein eigentliches Problem. Er braucht gleich Archimedes einen einzigen festen Punkt, etwas Sicheres. Sicher scheint ihm, zu denken, zu empfinden, zu wollen. So geht er indirect von den Empfindungs-

Complexen aus, um zur Substanz zu gelangen, während Andere gleich von der Substanz ausgehen. Ein ihm eigenthümlicher Weg, aber deshalb kein richtiger. Er hätte zunächst fragen müssen: Ist das Denken, Empfinden, Wollen, das Ich schlechthin primär gegeben und warum? Er hätte nach den Quellen der Erkenntniss und des Denkens fragen müssen, und in welcher Weise das Ich und Nicht-Ich, Vorstellen und Vorgestelltwerden getrennt oder miteinander verknüpft sind. Das war ihm unmöglich geworden durch die einseitige Problemaufwerfung. Descartes hat bekanntlich vier methodische Grundsätze aufgestellt, welche, obwohl in ein anderes Gebiet gehörend, für den wahren Erkenntnisstheoretiker eine ganze Quelle von Anregungen sind.

Obwohl Descartes und Spinoza in ihrer Philosophie gar manches gemeinsam haben, obwohl sich Beide derselben Methode zu bedienen vorgeben, so trennt die beiden Denker-Naturen dennoch eine überaus grosse Kluft. Der ganze innere Unterschied, auf den einzugehen mir wohl erlassen werden wird, prägt sich vielleicht gerade am tiefsten in dem Umstande aus, dass Spinoza viel weniger Erkenntnisstheoretiker als Descartes war. Ja, man kann wohl in gewissem Sinne sagen, dass für diesen bedeutenden Philosophen dies Problem gar nicht existirte. Für Spinoza handelte es sich hauptsächlich darum, den umfassendsten, abstractesten Begriff zu finden, einen Begriff, der alles umspannt, dem nichts zu widersprechen scheint, gleichsam den Hauptbegriff. Wir haben es bei Spinoza nicht mit dem „Ding an sich“, sondern mit dem „Begriff an sich“ zu thun. Als Begriff an sich, als formale allgemeinste Verknüpfung aller Beziehungen

zwischen Dingen, die existiren und existiren können, ist die Substanz, diese eine und ewige Substanz, aufzufassen. Was soll einem solchen philosophischen System eine Erkenntnisstheorie, was der ewigen Substanz eine Analyse des unmittelbar Gegebenen? Der Substanzbegriff bedeutet ebensoviel als Unmittelbargegebensein formalster allgemeinster Verknüpfungsreihen. Wie soll man da weiter forschen? Man sehe nur, wie Spinoza die Erkenntniss behandelt, wie ihm das Wesentliche daran sind die schliesslich rein formalen Bestimmungen des Uebereinstimmenden, des Verschiedenen und des Gegensätzlichen*). Es wäre abgeschmackt, dem bewundernswürdigen Spinoza das vorzuwerfen, so abgeschmackt, wie wenn man etwa Goethe vorwerfen würde, keine Shakespeare'schen Dramen geschrieben zu haben. Aus seiner grossen Natur heraus, aus mächtigen intellectualisirten Erlebnissen hat Spinoza seine Philosophie geschaffen. Dieser Umstand verleiht seinen Theorien die Unsterblichkeit, für das Wesen der Erkenntnisstheorie aber ist es bezeichnend, dass dieser consequente Denker eben kein Erkenntnisstheoretiker war. Vielleicht macht die allergrösste Consequenz dogmatisch. Auf jeden Fall aber kann man ein grosser Denker sein, ohne die brennende Lust zu spüren, auf das unmittelbar Gegebene zurückzugehen.

Mit Locke beginnt die Erkenntnisstheorie sich als Wissenschaft vollauf zu entfalten. Schon Plan und Entwurf seines Werkes sind gewissermassen eine erkenntnisstheoretische That. Was will Locke in seinem berühmten Buche „Versuch über den menschlichen

*) Siehe Spinoza: Ethik, Reclam'sche Ausgabe, II. Theil, 29. Lehrsatz, Anmerkung.

Verstand“ anderes, als wie er selbst ganz klar ausdrückt, eine Untersuchung über den Ursprung, über den Umfang und über die Gewissheit der menschlichen Erkenntnisse zu geben? Er will die Art und Weise, wie der Verstand zu seinen Begriffen von Objecten gelangt, erklären, den Grad der Gewissheit unserer Erkenntniss bestimmen und die Grenzen zwischen dem Meinen und Wissen erforschen. In der Problemstellung liegt zunächst das Verdienst Locke's. Hiermit wird eigentlich schon dem Dogmatismus der Fehdehandschuh ins Gesicht geworfen, hiermit schon in klarer Formulirung verlangt, dass, bevor wir in allgemeine philosophische Betrachtungen uns verlieren, wir zunächst zu untersuchen haben, was primär gegeben sei. So ist es von grosser Bedeutung, dass Locke bereits im Vorworte seines Werkes auf ein philosophisches Gespräch hinweist, welches ihn eigentlich zum Verfassen der Schrift veranlasst habe. Er erzählt da, wie eine heftige Disputation seiner philosophischen Freunde, in welcher die verschiedenen metaphysischen Meinungen aufeinanderplatzten, ihn auf den Gedanken brachte, zunächst mit einer Untersuchung, wie weit das Vermögen des Verstandes reiche, zu beginnen und dann erst alle anderen philosophischen Forschungen folgen zu lassen. Locke's Anschauungen sind noch zu sehr verknüpft mit unseren erkenntnisstheoretischen Ansichten, als dass ich es nöthig hätte, auf die Wichtigkeit einzelner Hauptpunkte besonders aufmerksam zu machen. Man kennt das alles noch zu gut, wenn man auch nicht überall weiss, dass es von Locke herrührt. Sein Kampf gegen die angeborene Idee, sein Unterschied zwischen Reflexion und Sensation, den er nicht zum ersten Mal überhaupt

aussprach, wohl aber zum ersten Mal in dieser Klarheit formulirte, sein Unterschied zwischen „primären und secundären“ Eigenschaften, wie haben alle diese Untersuchungen anregend und fördernd auf das Erkenntniss - Problem gewirkt. Locke hat zuerst den Namen „Association“ gebraucht, aber auch schon die Sache angedeutet. Was das allein für die Erkenntnisstheorie bedeutet, mag ein Jeder, der moderne Philosophie und Psychologie kennt, selbst ermessen.

Einen gewaltigen Schritt vorwärts that Berkeley. Schon seine Begriffslehre ist überaus bedeutend. Ja man kann seine diesbezüglichen Meinungen zu den wenigen festgesicherten Erwerbungen der Philosophie überhaupt zählen. Mit der Subtilität und Feinheit eines grossen Scholasten und mit der Anschauungskraft eines Künstlers beginnt er in seiner Abhandlung „Ueber die Principien der menschlichen Erkenntniss“ das Vorurtheil zu zerstören, dass wir vermöge einer besonderen rein intellectuellen Abstractionskraft zu den Begriffen der Dinge gelangen. In einer rein nominalistisch gehaltenen Analyse leugnet Berkeley nicht die Existenz von allgemeinen Ideen, sondern nur die Existenz von abstracten allgemeinen Ideen*). Berkeley versteht unter allgemeiner Idee eine konkrete Idee, welche zur Repräsentation oder als Symbol vieler konkreter Ideen dient. Aus der gleichen Kraft die Wirklichkeit relativ vorurtheilslos anzuschauen, entspringt die ganze idealistische Philosophie Berkeley's. Es wird selbst heute noch vielfach behauptet, dass Berkeley die empirische Existenz und Thatsächlichkeit des Universums leugnet;

*) Siehe Berkeley's Abhandlungen über die Principien der menschlichen Erkenntniss. Deutsch von Dr. Fr. Ueberweg p. 9.

das fällt ihm natürlich gar nicht ein. Was Berkeley leugnet, ist nur die absolute Realität und vor allem die Substanziellität der Welt. Was ich empfinde, sehe, höre, fühle, das existirt, das ist. Es existirt nämlich als Empfundenes. So wahr ich es empfinde, so wahr es von einem Subject empfunden wird, so wahr ist es Esse = percipi. So wahr ich bin, so wahr ist auch die Aussenwelt; das heisst mit anderen Worten: so wahr das Subject, so wahr ist das Object. Es ist nach Berkeley nicht möglich, Licht, Farbe, Hitze, Ausdehnung (er macht nicht wie Locke einen Unterschied zwischen primären und secundären Eigenschaften) selbst gedanklich vom Percipirtwerden zu trennen. Denn wenn dies möglich wäre, so müssten sie existiren, ohne wahrgenommen zu werden. Dies geht nicht an. Die Dinge sind nicht Materie an sich, nicht Substanz, sondern Empfindungscomplexe des Ichs, des Subjects. In diesem einen Satze kann man die ganze Philosophie Berkeley's zusammenfassen. Die theologisch-metaphysischen Konstructionen Berkeley's, welche, obwohl sie in keinem inneren Zusammenhange mit seinen erkenntniss-theoretischen Grundanschauungen stehen, einen grossen Theil seiner „Principien" ausfüllen, gehen uns hier nichts an. Das eine aber will ich noch sagen: Obwohl die neuere Erkenntnisstheorie eine andere Ansicht über den Zusammenhang der Empfindungs-Complexe mit dem Ich auszubilden begonnen hat, obwohl die philosophische Wissenschaft heutzutage Object und Subject anders auffasst, so hat doch kein Philosoph als Berkeley mehr für diese Wissenschaft gethan. Niemand hat so viele Vorurtheile zerstört und eine solche Klarheit in das Erkenntniss-Problem gebracht, als er.

Wenn auch kein Erkenntnisstheoretiker von dieser gewaltigen ursprünglichen Kraft, so ist doch David Hume ein feiner Kopf, der sich sehr verdient um die Entwickelung der gesammten Erkenntnisslehre gemacht hat. Man hat sich besonders in Deutschland daran gewöhnt, Hume als einen blossen Vorgänger von Kant aufzufassen, doch Hume ist originell im höheren Sinne des Wortes. Er ist nebst Protagoras, wenn man den zu den Skeptikern zählen will, der einzig productive Kopf dieser Art von Philosophen. Ja, in gewissem Sinne ist es vielleicht nur Schulphilosophie, wenn man David Hume als Skeptiker bezeichnet. Auf jeden Fall ist sein Skepticismus ein anderer als der gewöhnliche. Fruchtbar nicht nur für Kant, sondern auch für die spätere Entwickelung ist Hume geworden, sowohl dadurch, dass er den objectiven Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung für unerwiesen hält, als auch dadurch, dass er annimmt, man könnte nie durch die Anwendung des Causalbegriffs Gewissheit in Bezug auf ausserhalb der Erfahrung liegende Dinge erlangen. Aber auch seine Ansicht über die Allgemeinheit und Evidenz der mathematischen Urtheile, sein Unterschied der Eindrücke und Ideen sind erkenntnisstheoretisch werthvoll.

Ich komme nun zu einem Philosophen, der mehr als alle Anderen unsere Epoche beschäftigt, der für fast alle Laien und für viele Fachphilosophen als der Erkenntnisstheoretiker κατ' ἐξοχήν gilt. Kant ist für Viele ein Name, der nur mit Ehrfurcht genannt werden kann, für manche Philosophen scheint das Recht der Kritik hier aufzuhören. Wer wollte leugnen, dass Kant ein grosser Denker gewesen, wer behaupten, dass seine Philosophie nicht weit hinaus über seine Epoche eine rettende That war? Er ist als reiner Denker

ein Character gewesen. Gewiss war Kant ein grosser scharfsinniger Geist, aber die Kraft seines Denkens wird weit überholt durch seinen intellectuellen Muth. Nicht die Gesinnungskraft meine ich damit, sondern das rein intellectuelle Bestreben, vor keinen Consequenzen zurückzuschrecken. Aber man beachte einen Umstand wohl. Nicht allein die Potenz eines bedeutenden Philosophen, sondern auch seine historische Stellung pflegen wir unwillkürlich in unser Werthurtheil mit hineinzuziehen. Nicht Kants Geist, Kants Name verscheucht leider heutzutage noch vielfach die Kritiker. Auch ich beuge mich pietätvoll vor dem grossen Genius und das was er historisch geleistet hat zu verkennen, fällt mir auch nicht im geringsten ein. Kant zu überschätzen aber ist heute gefährlicher als vor hundert Jahren.

Einem unaufmerksamen Beobachter könnten Entwurf und Ausgangspunkt der „Kritik der reinen Vernunft“ allzuviele identische Elemente mit denen des „Versuchs über den menschlichen Verstand“ aufweisen. Gleich Locke geht auch Kant von der Thatsache aus, dass die Philosophie im Gegensatze zu anderen Wissenschaften (Mathematik und Naturwissenschaft) nur wenig Fruchtbares geleistet hätte, dass bevor man Metaphysik mit Erfolg treiben könnte, man sich die Frage aufwerfen müsste, ob sie überhaupt möglich sei. Um den grossen Unterschied zu zeigen, welcher dennoch zwischen diesen beiden Ausgangspunkten besteht, muss man die ganze historische Entwickelung der Philosophie, die Kant zu seiner Problemstellung veranlasste, ein wenig ins Auge fassen. Wie er selbst in den „Prolegomenen“ sagt, ist er durch Hume's oben bereits erwähnte Kritik des Causalbegriffes zu seinen eigentlichen

Forschungen veranlasst worden. Abgesehen vom französischen Materialismus herrschten in der damaligen philosophischen Welt neben dem Hume'schen Skepticismus die Anschauungen der Leibniz-Wolff'schen Schule. Während Hume den Causalitätsbegriff nicht aus der reinen Vernunft — um einen Kantischen Ausdruck zu gebrauchen — sondern vielmehr aus der Erfahrung ableitete, liess Wolff den Causalitätsbegriff aus der reinen Vernunft abstammen. Während die Dogmatiker*) den Causalitätsbegriff gerade wegen seines höheren Ursprungs auch jenseits der Grenzen menschlicher Erfahrung gelten lassen wollten, behauptete David Hume, dass die Grenzen seiner Anwendbarkeit zweifelhaft sind und dass der Causalitätsbegriff sich sicher auf nichts anwenden lässt, was über die Erfahrung hinausgeht. Diese Sachlage fand Kant vor. Einerseits schien ihm eine gewisse Richtung in der Philosophie an zu viel Unbewiesenes zu glauben, andererseits eine andere Richtung an zu Vielem zu zweifeln. Er wollte diesen Dogmatismus und Skepticismus — mit diesen Namen taufte er die beiden Richtungen — dadurch bekämpfen, dass er die Frage zu beantworten suchte: Wie ist die Wissenschaft, die ihr treibt, überhaupt möglich? Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? Während Locke viel naiver, gleichsam ohne allgemein philosophische Hintergedanken danach fragte, welche der Ursprung und die Grenzen unserer Erkenntniss seien, fragte Kant schon viel reflectirter, sind auch die Grundvoraussetzungen der Erkenntniss als menschlicher Wissenschaft bis jetzt richtig erkannt worden? Um wie viel mehr als durch ihre Ausgangspunkte aber unterscheiden sich durch ihre

*) Vergl. Lange, Geschichte des Materialismus. Iserlohn und Leipzig, 1887. Seite 399.

Ergebnisse die Lehren Locke's und Kants. Kants Resultat lautet, um bei dem Causalitätsbegriffe als dem wichtigsten der Philosophie zu bleiben, in der schönen Formulirung Lange's: „Der Causalitätsbegriff ist ein Stammbegriff der reinen Vernunft und liegt als solcher unserer ganzen Erfahrung zu Grunde. Er hat eben deshalb im Gebiete der Erfahrung unbeschränkte Giltigkeit, aber jenseits desselben keine Bedeutung."

Mit Recht tadelte Schopenhauer*) den Satz in den „Prolegomena": „Die Quelle der Metaphysik darf durchaus nicht empirisch sein, ihre Grundsätze und Grundbegriffe dürfen nie aus der Erfahrung, weder innerer, noch äusserer, genommen sein." Mit Recht behauptet er, dass zur Begründung dieses Cardinal-Satzes gar nichts anderes angeführt worden sei, als das etymologische Argument aus dem Worte „Metaphysik". Aber man bedenke auch, wie sehr diese Worte dem ganzen Geiste des Kant'schen Systems entsprechen. Während Schopenhauer dies nur in wenigen Punkten gethan hat, nur manchmal Kant Inconsequenzen vorgeworfen, die in dem System, wie es einmal überhaupt ist, nicht liegen, haben manche Interpreten dies fast in allen Beziehungen gethan. Ja, es scheint mir, dass gar manche moderne Erkenntnisstheoretiker sich ihren eigenen Kant zurechtgemacht haben, dass sie hierin den Spuren einiger älteren Philosophen folgend, Kant für einen ganz undogmatischen Kopf halten. Mit der Erfahrung operirt Kant eigentlich ziemlich willkürlich. Er geht von ihr aus, untersucht sie selbst aber nur im Vorbeigehen. So konnte er zu seiner aprioristischen Auffassung gelangen, so zu seiner unbewiesenen Ansicht über das

*) Siehe „Welt als Wille und Vorstellung" in der Reclamschen Ausgabe, Bd. I, p. 546.

Wesen der Metaphysik; so zu seiner Kategorien-Tafel. Denn die Kategorien-Tafel, der ganze Schematismus der Kantischen Philosophie, lässt sich von seinem ganzen erkenntnisstheoretischen System nicht so leicht begrifflich trennen, wie man neuerdings wiederum anzunehmen scheint. Mit Recht weist Wilhelm Wundt*) darauf hin, dass die Ableitung der Kategorien auf's innigste verknüpft ist mit den ganzen Kantischen Grundgedanken. Die Welt, welche wir erkennen, ist nach Kant Erscheinung, nicht Ding an sich. Mit Berkeley nimmt er an, dass die Dinge nicht substantielle Realität haben, aber er sagt nicht so klar wie dieser, dass sie blosse Empfindungs-Complexe des Ich sind. Ja, in dieser Beziehung ist vielleicht sogar ein Rückschritt gegenüber dem grossen Schotten zu verzeichnen. Wenn mich nicht alles täuscht, wird die Ursache dafür auch in dem schon einmal hervorgehobenen Umstande liegen, dass er den Begriff der Erfahrung nur so leichthin analysirt. Das Bedürfniss, auf die ursprünglichsten Elemente zurückzugehen, scheint bei ihm nicht so tief zu sein, wie bei Berkeley. Dennoch hat Kant das ungeheure Verdienst, durch eine immerhin neue und scharfe Formulirung dem Erkenntniss-Problem eine geradezu welthistorische Beachtung verliehen zu haben. Wenn der philosophische Dogmatismus aus dem Reiche des Denkens durch ihn auch nicht vertrieben wurde, seit Kant muss er unter falscher Flagge kämpfen, kann er nicht wie vordem das Banner stolz in den Lüften wehen lassen und auch das ist eine grosse Errungenschaft gewesen.

„Neu-Kantianer“ ist eine vielleicht zu enge Bezeichnung für alle Anhänger und Umgestalter der

---

*) Siehe „Philosophische Studien“, 7. Band 1. Heft 1891. Was soll uns Kant nicht sein? Seite 2.

Theorien des Königsberger Denkers. Während manche von ihnen sich mit einer Zähigkeit sondergleichen an alles, was der Meister geschaffen hat, anklammern und nur nebensächliche Veränderungen zulassen wollen, erweitern und gestalten andere die Kantischen Theorien nach Herzenslust. Friedrich Albert Lange ist vielleicht der bedeutendste unter ihnen. Er hat vor allem das Verdienst, Kant populär gemacht zu haben, er hat, indem er den Materialismus beschrieb, wenigstens theilweise gezeigt, wie man Philosophie nicht treiben soll. Schärfer als Lange betont Cohen den historisch philosophischen Standpunkt.*) Moderne Philosophie verstehen heisst nach ihm — vor allem Kant verstehen und Kant verstehen heisst ihn historisch erforscht haben.

Ich werde nun ausführlicher von einem Philosophen sprechen, der sich zwar viel mit der Kritik Kants befasste, sich aber noch mehr mit einer ganz originellen Weiterbildung dieses Systems beschäftigte. Es giebt keinen modernen Denker, dessen ganze erkenntnisstheoretische Betrachtung von vorn an so sehr mit anderen Elementen vermengt ist, als Schopenhauer. Wie sehr er sich auch dagegen sträuben mag, er ist ein durchaus metaphysischer Geist und dies äussert sich selbst in seiner Erkenntniss-Theorie. Da ich über seine Persönlichkeit, sowie über das Wesen seiner Gesammt-Philosophie noch im II. Kapitel dieses Buches mich aussprechen werde, so halte ich es für überflüssig, auf eine Gesammt-Characteristik dieses Philosophen einzugehen. Zwei Verdienste um die Erkenntniss-Theorie hat sich Schopenhauer erworben. Wie wenig erschöpfend

*) Vergl. Cohen, „Kants Theorie der Erfahrung". 2. Aufl. Berlin 1885. Vorwort.

er in seiner Kritik der Kantischen Lehre auch manche Punkte behandelt, sein Kampf gegen den Begriffs-Schematismus, seine Beseitigung der Kategorien-Tafeln, werden als bleibende Errungenschaften bezeichnet werden müssen. Damit allein begnügte er sich nicht. Schopenhauer beginnt seine Philosophie mit dem Satze: Die Welt ist meine Vorstellung. Alles was wir, sei es in abstracter oder intuitiver, reiner oder empirischer Form erfassen, ist Vorstellung, ein von selbst gegebenes Zusammenfassen von Object und Subject. Schopenhauer will das Ding an sich nicht einmal als Grenzbegriff gelten lassen und glaubt die erkenntnisstheoretische Wahrheit viel besser als Kant durch die Formel „kein Object ohne Subject“ ausdrücken zu können. Den allein richtigen Ausgangspunkt alles Philosophirens findet Schopenhauer in der Vorstellung als der ersten Thatsache des Bewusstseins, deren erste wesentliche Grundform das Zerfallen in Object und Subject sei. Hiermit wird der erste schüchterne Schritt zu einem wirklichen Hinausgehen über die Berkeley'sche Lehre, dass die Dinge die Empfindungs-Complexe des Subjects sind, gethan. Das ist das zweite Verdienst Schopenhauers.

Ebenso wie Schopenhauer von Haus aus zu metaphysisch angelegt, um in der Erkenntnisstheorie grosse schöpferische Thaten zu leisten, ist Lotze dennoch nicht arm an zahlreichen richtigen Einzelbemerkungen. Um die rein mechanistische Auffassung zu bekämpfen, hat sich dieser subtile Denker zur Verfechtung einer Art von Substanz verleiten lassen.

Ein ganz anders gearteter Denker ist Wilhelm Wundt. Ohne ihm irgendwie in dieser kurzen Skizze gerecht werden zu können, darf ich die Ansichten Wundt's hier doch nicht unberührt lassen. Ich glaube

nicht fehl zu gehen, wenn ich das Verdienstvolle und Specifische Wundt's vor allem in seinem Bestreben sehe, bei der Erörterung des Erkenntnissproblems voraussetzungslos zu verfahren und dann in seiner Annahme, dass das erkennende Subject nur sich selbst wahrzunehmen, die objective Welt aber nur zu begreifen, d. h. bloss in Begriffen festzuhalten im Stande ist.*)

Während die erkenntnisstheoretischen Ansichten von Lotze und Wundt sich nur aus ihrem gesammten systematischen Gefüge heraus erklären lassen, haben wir es nun mit einer ganzen Reihe moderner Erkenntnisstheoretiker zu thun, welche in der Hauptsache eben nur Erkenntnisstheoretiker sind. Sie haben zumeist auf anderen Gebieten der Philosophie wenig geleistet, oder sich gar nicht mit anderen Zweigen des theoretischen Denkens beschäftigt. Ja, gar manche darunter sind überhaupt nicht Philosophen von Fach. Da ist zunächst der Prager Professor der Physik, Ernst Mach. Von Haus aus Naturwissenschaftler, seiner ganzen Veranlagung nach ein antimetaphysischer Kopf, war es ihm vor allem um Orientirung und Gewinnung einer Methode in Bezug auf den Zusammenhang der Probleme zwischen Physik und Sinnesphysiologie zu thun. In der Naturwissenschaft selbst die zahlreich vorhandenen metaphysischen Elemente zu beseitigen, sah er zunächst als seine Aufgabe an. Dabei hat er aber auch in zahlreichen Einzelbemerkungen interessante Streiflichter auf das eigentliche erkenntnisstheoretische Gebiet geworfen. Gleich Berkeley geht er von den Empfindungscomplexen aus, gleich dem grossen schottischen Denker bekämpft auch er den Substanzbegriff. „Die zweckmässige Ge-

*) Vergl. „System der Philosophie“ S. 145. Und: „Was soll uns Kant nicht sein?“ a. a. O. S. 12.

wohnheit *), das Beständige mit einem Namen zu bezeichnen", sagt er wörtlich, „und ohne jedesmalige Analyse der Bestandtheile in einen Gedanken zusammenzufassen, kann mit dem Bestreben, die Bestandtheile zu sondern, in einen eigenthümlichen Widerstreit gerathen. Das dunkle Bild des Beständigen, welches sich nicht merklich ändert, wenn ein oder der andere Bestandtheil ausfällt, scheint etwas für sich zu sein. Weil man jeden Bestandtheil einzeln wegnehmen kann, ohne dass dies Bild aufhört, die Gesammtheit zu repräsentiren und wieder erkannt zu werden, meint man, man könnte alle wegnehmen und es bliebe noch etwas übrig. So entsteht der ungeheuerliche Gedanke eines (von seiner „Erscheinung" verschiedenen unerkennbaren) Dinges an sich." Die Dinge, die Körper, die Materie, meint Mach, sind nichts ausser dem Complex der Farben, der Töne etc., nur Empfindungs-Complexe existiren realiter. Er geht aber noch weiter. Er fragt: was ist das Subject? Nur aus unseren Gewohnheiten heraus, nur aus Gründen praktischer Zweckmässigkeit bezeichnen wir eine Reihe von Empfindungen, die continuirlicher, stetiger als die anderen auftreten, als Subject. „Das Ich", sagt er wörtlich, „ist keine unveränderliche, bestimmt scharf begrenzte Einheit". Nicht das Ich also ist nach Mach das Primäre, sondern die Elemente, die Empfindungen. Die Elemente bilden das Ich. Wenn ich z. B. irgend einen Schmerz empfinde, so will das besagen, dass das betreffende Schmerzgefühl in einem gewissen Complex von anderen Elementen, Empfindungen, Erinnerungen vorkommt. Er sagt wörtlich: „Wollte man das Ich als eine reale Einheit ansehen, so käme

*) Beiträge zur Analyse der Empfindungen von Dr. E. Mach. Jena 1886. S. 4.

man nicht aus dem Dilemma heraus, entweder eine Welt von unerkennbaren Wesen demselben gegenüberzustellen (was ganz müssig und ziellos wäre), oder die ganze Welt, die Ich anderer Menschen eingeschlossen, nur als in unserem Ich enthalten anzusehen (wozu man sich ernstlich schwer entschliessen wird).

Fasst man aber ein Ich nur als eine praktische Einheit für eine vorläufige orientirende Betrachtung, als eine stärker zusammenhängende Gruppe von Elementen, welche mit andern Gruppen dieser Art schwächer zusammenhängt, so treten Fragen dieser Art gar nicht auf und die Forschung hat freie Bahn.

In seinen philosophischen Bemerkungen sagt Lichtenberg: ‚Wir werden uns gewisser Vorstellungen bewusst, die nicht von uns abhängen; andere, glauben wir wenigstens, hingen von uns ab; wo ist die Grenze? Wir kennen nur die Existenz unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken. Es denkt, sollte man sagen, so wie man sagt: Es blitzt. Zu sagen cogito, ist schon zu viel, sobald man es durch Ich denke übersetzt. Das Ich anzunehmen, ist praktisches Bedürfniss‘.“

Nicht die Körper also erzeugen nach Mach die Empfindungen, sondern die Empfindungs-Complexe bilden die Körper. Diese Elemente, diese Empfindungen haben wir in der Wissenschaft zu erforschen und in dieser Forschung darf man sich an feststehende Begriffe, wie „Ich“, „Materie“, „Geist“, nicht anklammern. Ich habe diese Auseinandersetzungen ziemlich ausführlich wiedergegeben, weil sie mir als anregend in jeder Beziehung erschienen sind. Wie Mach selbst berührt, liegt der Standpunkt von Avenarius*) seiner Philosophie

*) Vergl. Rich. Avenarius: Philosophie als Denken der Welt nach dem Princip des kleinsten Kraftmasses. 1876.

ziemlich nahe. Besonders betont Avenarius den Gedanken, dass alle Wissenschaft aus einer Art Oeconomie des Denkens entstanden ist, ebenso scharf wie Mach. In klarer Formulirung spricht auch von Schubert-Soldern *) den richtigen Gedanken aus, dass man überall auf die Analyse der ursprünglichsten Elemente zurückgehen müsse. Zwar meint er, existirt eine solche Analyse des am unmittelbarsten Gegebenen, seit es überhaupt eine Philosophie giebt, aber die meisten Versuche in der Philosophie eilten rasch über eine solche Analyse hinweg und selbst diejenigen, die sich länger bei derselben aufhielten, sahen darin nur das Mittel, nicht den Zweck ihrer Arbeit. Es handelt sich darum, Erkenntnisstheorie möglichst vorurtheilslos zu gestalten, alle künstlichen Ergänzungen und Hinzufügungen entfernt zu halten. Interessant ist auch die besondere Art und Weise, in der Schubert-Soldern gleich im ersten Kapitel seines Hauptwerkes den Satz zu beweisen sucht, den man eigentlich nicht zu beweisen braucht, „dass Bewusstsein und Gegebensein schlechthin identisch ist“. Eine ähnliche Richtung vertreten W. Schuppe, E. Laas und A. von Leclair. Die Ansichten dieser aber auseinanderzusetzen, verbietet mir der ganze Charakter dieser historischen Skizze, die, wie ich fürchte, einen schon zu grossen Raum in Anspruch genommen hat.

Ich will mich nun kurz fassen. Wenn man ganz absieht von dem Reiche der Werthe und Werthschätzungen, so hat sich die moderne Philosophie nur wenig vom Standpunkte des gewöhnlichen Menschenverstandes ent-

---

*) Vergl. von Schubert-Soldern, Grundlagen der Erkenntnisstheorie. Leipzig 1884, Einleitung.

fernt. Eine nähere Prüfung dürfte vielleicht ergeben, dass nur in den Formulirungen der ganze Unterschied der Erkenntnisstheorie vom sogenannten „naiven“ Realismus liegt. Alles in allem genommen, ging auch der primitive Denker, so scheint es auf den ersten Blick, in seiner etwas täppischen, derb zugreifenden Manier auf die ersten Elemente zurück. Auch für ihn war Gegebensein identisch mit Bewusstsein, in gewisser Weise der Empfindungcomplex das einzig Existirende, das von selbst gegebene Reale. Ein seltsames Resultat fürwahr! Sollte die ganze schier unendliche Reihe innerer intellectualisirter Erlebnisse an den Systemen der Erkenntnisstheoretiker spurlos vorbeigegangen sein? Ich werde diese Frage noch im dritten Kapitel berühren und des ausführlichen im dritten Buche des Werkes erörtern. Es ist wohl als definitives Resultat der gesammten erkenntnisstheoretischen Entwickelung festzuhalten, dass es keine Substanz giebt. Die allererste Stufe zur Einsicht in das Reale besteht in der Erkenntniss, dass nur Empfindungen, Empfindungscomplexe ursprünglich gegeben sind.

Was haben wir nun in Bezug auf die Grenzen und Schranken menschlicher Erkenntniss erfahren? Wir wissen zunächst, das die Schranken, die sich der menschlichen Erkenntniss entgegenstellen, um so eher fallen, dass das ganze Erkenntnissreich sich um so eher klärt, je mehr wir die Kunst verstehen, uns philosophisch zu beschränken. Die Erkenntniss wächst wirklich, wenn wir erfahren haben, was überhaupt erkennbar ist. Zu diesem Erkennbaren aber gelangen wir am besten dann, wenn wir am genauesten erforscht haben, was zunächst Jedem von uns, dem höchsten Genius wie dem nur mittelmässig begabten Menschen am klar-

sten sei, d. h. was gegeben ist. Was also ist erkennbar? Erkennbar ist bis jetzt, um es kurz zusammenzufassen, dass die Dinge Beziehungs-Complexe des Subjects und Objects sind, die beide primär zusammengehören, in dem ursprünglich elementar Wahrnehmbaren aufs innigste verknüpft, ja unzertrennlich sind. Die Welt ist meine Erscheinung, aber der Complex von Erscheinungen ist unzertrennlich von mir. So kann man zwei erkenntniss-theoretische Hauptsätze aufstellen. Der erste lautet: Um wahrhaft zu erkennen, muss man in der Anschauung auf die möglichst ursprünglichen und elementaren Erscheinungen zurückgehen können. Wichtiger noch ist der zweite erkenntniss-theoretische Hauptsatz, welcher lautet: Alle Dinge sind nicht Substanz an sich, sondern Beziehungs-Complexe des primär gegebenen Zusammenhanges von Object und Subject.

Ein Wort über die Methode der erkenntniss-theoretischen Wissenschaft sei mir noch gestattet. Wie schon Avenarius*) ausführt, soll und muss die Methode der Erkenntnisstheorie eine rein descriptive sein. Was ist darunter zu verstehen? Ich habe schon am Anfang des Kapitels darauf hingewiesen, dass der Erkenntnisstheoretiker gleich dem euklidischen Geometer mit den Räumen operiren muss. Der ursprünglich angelegte erkenntnisstheoretische Kopf wird nicht vermittelst Begriffs-Analyse, sondern durch die reine Anschauung neue Wahrheiten auffinden. Er wird sich darauf beschränken müssen, diese anschauliche Analyse wiederzugeben, zu beschreiben, was er gesehen hat. Es handelt sich mehr um ein Darlegen als ein Beweisen. Das ist die descriptive Methode dieser Wissenschaft.

*) Vergl. Kritik der reinen Erfahrung, Band I, Vorwort. a. a. O.

Ich bin mit der erkenntnisstheoretischen Analyse zu Ende. Ich hatte wenig zu Tage zu fördern, aber Vieles aufzuklären. Denn ohne diese Aufklärung wäre eine Analyse des Realen nicht möglich. Die Erkenntnisstheorie ist gleichsam der grosse Vorhof, der zum Heiligthum des Wesentlichen führt. Wir sind noch weit entfernt vom Allerheiligsten, aber doch schon im Vorhofe des Tempels.

Zweites Kapitel.

Das Methodische, Symmetrische und Aphoristische im Denken.

Die grossen Geister der Philosophie, die gewaltigen Herrscher im Reiche des Denkens, haben die Geschichte ihrer Wissenschaft stiefmütterlich genug behandelt. Sie überliessen es meist Anderen, hier Wege und Pfade zu ebnen, sowie Ordnung in die chaotische Masse der Systeme zu bringen. Nur in seltenen Fällen und dann zuweilen mit dem Stolze legitimer Souveräne suchten auch sie ein neues Licht auf dunkle Punkte der Philosophie zu werfen, versuchten sie mit Liebe sich in starke und mächtige Denkerpersönlichkeiten zu vertiefen. Vom allerhöchsten Standpunkte aus betrachtet, wird man dies leicht verstehen können. Wozu Anderen nachgehen, wenn man selbst einen neuen Weg zu wandeln hat? Warum sich in ein anderes, noch so gewaltiges System verkriechen, wenn man selbst etwas zu sagen hat? Wer wollte von diesem Standpunkte aus den Königen zürnen, wenn sie nicht Kärrner sein wollen? Verlässt man diese allerhöchste Region aber nur ein wenig, so findet man in der Betrachtung der fremden Gedankenwelten gar manches, was zu erforschen und zu durchdringen nicht nur von allergrösster Bedeutung, sondern auch von

allergrösstem Interesse ist. Besonders wenn man es versucht, das innerste Wesen der Philosophen zu erfassen, eine Psychologie der grossen Denker zu skizziren. Ich will in den folgenden Blättern eine Einleitung zu einer solchen Psychologie geben. Ich will fragen und zu beantworten versuchen, worin das Methodische, Symmetrische und Aphoristische im Denken besteht. Der Zusammenhang dieser Ansichten mit der erkenntnisstheoretischen Analyse wird gar manchem Leser nicht ganz klar sein. Der Anfang des dritten Kapitels soll darüber bestimmten Aufschluss geben.

Doch noch ein Wort der Aufklärung zuvor. Ich habe in der Vorrede mich dagegen verwahrt, ein System der Philosophie geben zu wollen, aber ich wollte damit keineswegs ein Werthurtheil fällen. Ich wollte nicht in Nietzsche'scher Manier meine Scheu vor Systemen ausdrücken oder gar, wie es in nichtphilosophischen Kreisen jetzt vielfach üblich ist, meine Verachtung. Warum das System als solches verachten, warum Scheu schon vor dem Worte haben? Ich glaube sogar, dass, wer viele, unendlich viele intellectualisirte Erlebnisse zu verzeichnen hat, wohl gezwungen, ja geradezu gequält wird, ein System zu schreiben. Er wird gezwungen von den intellectualisirten Erlebnissen selbst, die Wucht gewaltiger Eindrücke quält ihn, sie wiederzugeben. Er kann und darf dann auch nicht widerstehen, innere Ordnung in seine intellectualisirten Erlebnisse zu bringen. Wenn die Masse der Eindrücke nicht so sehr quält, dann empfindet man nicht die innere Nothwendigkeit sie zu ordnen und begnügt sich mit einer Weltanschauung. Denn wie das dritte Kapitel auseinandersetzen wird, ist die Weltanschauung des philosophisch Denkenden die Zusammenfassung der innerlich nicht geordneten Erleb-

nisse. Was also soll man am Systeme hassen? Höchstens das Künstliche, jenen architectonischen Aufbau, der aus einem Mangel von anschaulicher Gestaltungskraft entspringt, das Symmetrische. Ebenso wie vor dem Symmetrischen muss man sich vor jenem schillernden und glänzenden Aufputz des Anschaulichen hüten, welcher zu oft für das Anschauliche selbst gehalten wird: ich meine das rein Aphoristische im Denken. Und nun will ich zunächst die Frage beantworten: Was ist methodisch?

Wenn man in den Kritiken der Philosophie, in den Darstellungen ihrer Geschichte nachsucht, so wird man finden, dass gar mancherlei ganz verschieden geartete Denker mit dem Namen „methodische Köpfe“ bezeichnet werden. Während die Einen unter methodisch innere Systematik verstehen, nennen die Anderen diejenigen Philosophen so, welche eigentlich nach unserer schon oben berührten Auffassung Symmetriker sind. Bald schätzt man wirklich philosophische Eigenschaften, schöpferische Anschauungskraft an den sogenannten Methodikern, bald preist man den architectonischen Aufbau ihrer Werke. Die Sache ist nicht so unwichtig, wie man auf den ersten Blick annehmen dürfte. Wir haben es hier nicht mit einer rein terminologischen Präcisirung zu thun. Denn nicht allein darum handelt es sich, ob ich unter dem Worte „methodisch“ etwas anderes verstehe, als viele Kritiker und Historiker der Philosophie, sondern darum, dass gewisse Eigenschaften, welche von den meisten Autoren und dem allgemeinen Sprachgebrauche nach unter diesem Begriffe zusammengefasst werden, nicht verwechselt werden sollen mit ähnlichen Eigenschaften, welche die Philosophen, um die es sich hier handelt, keineswegs besitzen. Als „methodisch“ kann man doch

nur denjenigen Denker bezeichnen, welcher Methoden richtig und geschickt anwendet. Man wird mir, hoffe ich, nach dieser rein etymologischen Definition nicht mehr vorwerfen, etwas besonderes unter dem „Worte“ verstehen zu wollen. Kann man aber unter geschickter und exacter Handhabung von Methoden etwa die Fähigkeit verstehen, erkenntnisstheoretisch zu denken? Ich glaube, man wird allgemein die Frage verneinend beantworten müssen. Man mag wohl ganz Vorzügliches in der Behandlung und Anwendung von Methoden leisten, ohne je im Stande zu sein, erkenntnisstheoretische Probleme zu verstehen, geschweige denn zu lösen. Auch ist das Umgekehrte möglich, dass man in der genialsten Weise auf die ursprünglichen Elemente der Erkenntniss zurückzugehen vermag, ohne das geringste Geschick im methodischen Verfahren zu haben. Der Unterschied liegt schon im Gedächtniss. Wie im ersten Kapitel des zweiten Buches noch berührt werden soll, ist es ohne ein grosses Gedächtniss nicht gut möglich, Material zu schichten, Stoff zu organisiren, mit anderen Worten, methodisch zu verfahren. Das Wesen des Methodischen besteht eben in der Organisationsfähigkeit und im Beherrschenkönnen des Stoffes. Aber auch vom architectonischen Aufbauen ist das rein methodische Arbeiten verschieden. Bei letzterem spielt, wie wir noch späterhin sehen werden, eine gewisse intellectuelle Aesthetik mit. Nicht nur, dass die Ordnung eine äussere ist, es giebt noch einen andern Unterschied. Der symmetrisch angelegte Philosoph ordnet nicht intellectualisirte Erlebnisse, sondern allgemeine Begriffe in schematischer Weise. Der Methodiker ordnet nicht die allgemeinen Begriffe, sondern das Material zu denselben und die speciellen

Erscheinungen. Ein ganz klares Bild über das Wesen methodischer Köpfe wird sich erst ergeben nach der speciellen Behandlung der Symmetriker und Aphoristiker. Ich schliesse diese kurze Betrachtung mit der Bemerkung, dass man unter methodisch die Eigenschaft der Denker zu verstehen hat, Material gruppiren zu können, aus Thatsachen Thatsachen-Reihen zusammenstellen zu können, in empirischer Weise mit Einzeldaten zu operiren. Die Methodik ist, um einen paradoxen Ausdruck zu gebrauchen, Systematik der Daten, nicht der intellectualisirten Erlebnisse.

Ich halte, wie schon gesagt, das symmetrische Element im Denken für keineswegs identisch mit dem eigentlich systematischen. Es ist eine totale Verwechselung der Begriffe, dennoch beherrscht diese Verwechselung die Geschichte der Philosophie. Manche Historiker dieser Wissenschaft preisen das Symmetrische, andere wiederum verwerfen es vollends. Fast alle aber legen das Hauptgewicht bei ihren Betrachtungen über diesen Gegenstand auf den architectonischen Aufbau des Systems. Fast alle Historiker gehen bei diesen Untersuchungen so zu Wege, als ob dieser Aufbau den wesentlichen Hauptbestandtheil des rein Symmetrischen bilden möchte. Doch ist bei Lichte betrachtet alle, selbst noch so gemilderte Symmetrik nur eine Krücke für den Philosophen, wie auch im gewissen Sinne die Methodik für den Gelehrten. In einem noch viel höheren Grade als die Methodik ist die Symmetrik vielleicht nur Nothbehelf. Ihren nützlichen Charakter aber verliert die Symmetrik, wenn — wie dies so oft in der Philosophie geschehen ist — sie in übertriebener Weise gehandhabt wird. Vollends schädlich, ja im höchsten Grade abgeschmackt und lächerlich muss uns die sym-

metrisirende Carricatur der philosophischen Systeme à la Krause erscheinen. Aus der Nothwendigkeit heraus, die allerdings zunächst nur in primitiver Gestalt vorhandene innere Ordnung der Erlebnisse auch im Ausdrucke klar zu machen, entsteht, wie ich glaube, zuerst der architectonische Aufbau der Philosophie. Die anerkannt künstlerische Form der platonischen Dialoge musste theilweise aus inneren Gründen in einem Systeme weichen, welches mit so immensen, empirischen Daten operirte, in so ausgiebiger Weise von dem noch neuen Instrumente der eigentlichen Logik Gebrauch machte, wie das Aristotelische. Selbst wenn Aristoteles ein viel grösserer Künstler gewesen wäre, so hätte er doch nicht gut die Dialogform beibehalten können. Im Laufe der philosophischen Entwickelung wird das Material immer zahlreicher, die äussere Ordnung der Begriffe immer nothwendiger, das Nothwendig-Symmetrische im Denken wächst. Bald aber überwuchern diese symmetrischen Elemente, ja greifen selbst die innere Systematik an. Das was eigentlich auf innerer Ordnung der Erlebnisse beruhen soll, wird zur äusseren Ordnung von Hauptbegriffen. Der consequent durchgeführte einheitlich gegliederte organische Aufbau der gedanklichen Operationen wird von Einigen sogar als das Wesen der Philosophie aufgefasst. Dass die grossen Fachphilosophen trotz dieser übertriebenen Symmetrik doch so viel geleistet haben, muss uns manchesmal geradezu in Erstaunen versetzen. Wie aus den Auseinandersetzungen des ersten und dieses Kapitels folgt, kann wahrhaft Schöpferisches in der theoretischen Philosophie nur durch Anwendung der Anschauung geleistet werden. Ist der Anwendung wahrer Anschauung die Symmetrik etwa förderlich gewesen? Ich glaube

kaum. Selbst in der mildesten Form dient der architectonische Aufbau nur als Nothbehelf. Wie im ersten Kapitel des zweiten Buches gezeigt werden wird, ist es, ideell gesprochen, direct unmöglich, ein ebenso grosses Gedächtniss als Phantasie zu haben. Die Phantasie auf die höchste Potenz gesteigert, fordert ein geringes Gedächtniss, das allergrösste Gedächtniss aber schliesst eine intensive Phantasie-Thätigkeit fast aus. Hätten wir aber in Wirklichkeit neben einem gleich grossen Gedächtniss eine ebenso grosse Phantasie, so würden wir alle Methodik und Symmetrik fast vollständig entbehren können. Denn wie die Mnemonik sich zum wirklichen Gedächtnisse verhält, so verhält sich die Methodik zur inneren Systematik. Und wie die Constructionen selbst bedeutender Dichter zu den Schöpfungen Homers, so verhalten sich die symmetrischen Elemente zu den wirklich systematischen. Ich glaube also behaupten zu dürfen, dass das Ueberwuchern des rein architectonischen Aufbaues der wirklich schöpferischen Philosophie geschadet hat.

Kant ist am allerwenigsten von dem Vorwurfe, einer übertriebenen Symmetrik gehuldigt zu haben, frei zu sprechen. Ja, er ging sogar in der Ueberschätzung dieser Symmetrik soweit, dass manches Unheil der nachfolgenden speculativen Philosophie in dieser Beziehung — allerdings nur in dieser Beziehung — ihm schon zur Last fällt. Er hält vor allem all die rein symmetrischen Elemente seiner Philosophie für innere, organische Systematik. Die Kantianer geben dies auch ziemlich direct zu. Ich kann mir zu diesem Behufe nicht versagen, einige Sätze aus Cohen*) zu citiren, welche deutlich

*) Siehe H. Cohen: „Kants Theorie der Erfahrung", 2. Auflage Berlin 1885. S. 576.

beweisen, in welcher Weise dieser Kantianer die vorgebliche Systematik Kants preist: „Kant dagegen eilt mit dem providentiellen Instinct des Genius zur Aufführung seines Lehrgebäudes. Nachbesserungen im Einzelnen machen ihm keine Sorge: dass nur der kritische Grundriss vollendet werde. In der Dreieinigkeit der Kritiken liegt das System.“ Mit Recht hat Wilhelm Wundt neuerdings daraufhin gewiesen *), dass das künstliche Gerüst der Architectonik, der Urtheilsformen und Kategorien, Viele über den Mangel der Ableitung hinweggetäuscht habe und dass eine symmetrische Classification noch keine wirkliche Ableitung sei. Allerdings vermochte all diese Symmetrik nicht, Kants grosse Anschauungskraft zu ersticken. Er ging, wie die „Kritik der reinen Vernunft“, die „Prolegomena“ trotz alledem beweisen, dennoch glorreich aus diesem Kampfe hervor. Ein Beweis mehr dafür, wie sehr man über die Leistungen der philosophischen Köpfe, welche starke Symmetriker sind, immer wieder aufs neue erstaunt sein muss. Es hiesse aber die historische Stellung eines Denkers zu sehr in den Vordergrund schieben, wenn man der symmetrischen Form seiner Philosophie irgend welche Wichtigkeit beimessen würde. Auch das philosophische System von Spinoza enthält viele rein symmetrische Bestandtheile, aber wenn mich nicht alles täuscht, ist vielleicht die Zeit in der er lebte, ebenso schuld daran, wie seine intellectuelle Veranlagung. Die mathematische Methode, welche damals herrschte, der Einfluss scholastischer und rabbinischer Literatur erklären da vielleicht manches. Wie wir im ersten Kapitel gesehen haben, machen sich in seinem Systeme

*) Vergl. Wilhelm Wundt: „Was soll uns Kant nicht sein?“ a. a. O. S. 23.

die Eindrücke gewaltiger intellectualisirter Erlebnisse fast überall bemerkbar. Er ist in der Hauptsache also dennoch ein Systematiker gewesen, wenn auch ein metaphysischer Systematiker, denn Metaphysik und Systematik schliessen sich nicht aus. Wie späterhin gezeigt werden soll, müssen noch gewisse Elemente zum Systematischen hinzutreten, um den Denker vom Metaphysischen zu erlösen. Alle diese Elemente fehlten Spinoza vollends.

Ich komme nun zu den Aphoristikern. Die sogenannten Dichterphilosophen, die aphoristischen Köpfe, diese geistreich schillernden und glänzenden Denker, welche von den Symmetrikern nicht als voll angesehen werden, sie prätendiren ja gerade die Schöpfer, die Dichter, die einzig wahren Philosophen zu sein. Selbst wenn sie bescheiden sprechen, hört man es immer heraus, dass sie die Machthaber sein wollen, dass sie sich für die Ueberwinder der Symmetriker halten, für die Virtuosen der Philosophie. Es ist gut, sich hier mit ihnen ein wenig ausführlicher zu beschäftigen. Die Zahl der Bedeutenden unter ihnen ist verhältnissmässig gering. Sie sind Sonderlinge, sehr oft träumerische, gereizte, aber entschieden künstlerisch nicht unbegabte Naturen. In fast jeder Epoche der Philosophie taucht nach oder neben den grösseren Systematikern plötzlich ein solch aphoristischer Kopf auf, der keine eigentlich strenge Schule hinterlässt und meist den Beifall des kultivirten Laienpublikums einheimst. Man spricht in ernstphilosophischen Kreisen ihren Namen zuerst scheu aus, dann mit einer gewissen Vorsicht und selbst zuletzt wird die hervorbrechende Begeisterung durch eine gewisse Zurückhaltung gedämpft. Sie sind trotz allen ihren Anhangs und trotz der Anregungen,

die sie zweifelsohne bieten, dennoch meist die Isolirten der Philosophie.

Es ist nicht leicht, in wenigen Worten die gemeinsamen Züge dieser Denkergruppe auseinanderzusetzen. Sie sind meist auch zu verschieden geartet. Zwei Eigenschaften bemerken wir aber zunächst, wenn nicht bei allen, so doch bei vielen Aphoristikern: die Manierirtheit in Gedanken und Styl, sowie die starke, meist krankhafte Stimmung, aus der ihre Gedanken entspringen und die überall sichtbar hervortritt. Ein seltsamer Zauber geht durch ihre Schriften, sie nehmen fast Jeden gefangen, der nicht eine eigene starke Weltanschauung besitzt, oder symmetrisch veranlagt ist. Sie verblüffen und verschüchtern, aber sie enttäuschen und ernüchtern sehr oft. Indessen glaube ich besser zu thun, wenn ich aus der Mitte der aphoristischen Denker drei der interessantesten Gestalten herausgreife und ihr Wesen zu skizziren versuche, bevor ich in den weiteren Bemerkungen fortfahre. In den beiden ersten Analysen werde ich mich kurz fassen.

Jean Paul ist wenigstens nach meinem subjectiven Empfinden einer der grössten Aphoristiker. Seine „Vorschule der Aesthetik“ ist zweifellos ein tiefes Werk. Es gleicht an Reichthum von Anregungen der „Poetik“ des Aristoteles. Ganz vorzüglich sind die Bemerkungen über Witz und Genie. Man spürt hier nichts von jenem rein theoretisirenden Hauche, welcher sich bei den meisten modernen Aesthetikern bemerkbar macht. Im ersten Augenblicke scheint dies Buch einen mit dem Wesen des Aphorismus zu versöhnen. Auch Jean Paul ist gleich den meisten Aphoristikern etwas manierirt, aber seine Manierirtheit ist sympathisch; seine krausen Empfindungen ziehen durch ihren tiefen

Subjectivismus an, seine paradoxen Reflexionen haben noch immer philosophisches Rückgrat und berühren nie wie die Productionen eines Dilettanten. Sein oft unplastischer Styl ist dennoch künstlerisch. Trotz all dieser guten Seiten offenbart sich in Jean Paul der wesentliche Mangel der Aphoristik. Nirgends heben sich belebende Grundgedanken scharf von der Masse der Einzelbemerkungen ab, nirgends eine Spur von Grösse und Einfachheit. Ein jedes Empfinden ist bei ihm gleichsam vom Entstehen an schon reflectirt. Auf diesen krausen und verschlungenen Pfaden der reflectirten Empfindungen aber entstehen die gekünstelten mittelbaren Gedanken, welche nur scheinbar auf natürlichem anschaulichen Wege mit einander verbunden sind. Es fehlt Jean Paul die Anschauungskraft, die eigentliche philosophische Plastik. Dies erklärt auch seine besondere Schreibweise. Sein Styl ist manierirt, nicht weil er keinen Geschmack besitzt, sondern weil die seltsam mittelbaren Empfindungen, aus denen heraus sich tausend glitzernde Gedanken entwickeln, zu eigenthümlichen Wendungen, zu gesuchten, daher gekünstelten Bildern förmlich hindrängen.

Eine gewisse Verwandtschaft mit Jean Paul hat ein dänischer Denker, der in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts lebte: Sören Kierkegaard. Seine Manierirtheit ist vielleicht noch in höherem Grade sympathisch. Man lese sein erstes Hauptwerk „Entweder — Oder“ aufmerksam durch und man wird bei diesen glänzend geschriebenen Seiten nur hier und da ein leises Unbehagen spüren. Dies Unbehagen rührt vom forcirten Tone her, welcher das Ganze beherrscht und durch die elegante Dialektik und die feine Aesthetik hindurchbricht. Kierkegaard ist Theolog. Seine Philosophie ist

eine allerdings seltsam transformirte Nüance der christlichen Dogmatik. Aber wie lange dauert es, bis dieser Grundzug durchbricht, wie widerlegt oft der Aesthetiker den Moralisten und um wie viel satter sind die Farben, mit welchen er die Verlockungen des Lebens beschreibt, als die matten, welche zur Schilderung der positiven Ziele dienen sollen. Seine Manierirtheit ist intellectuellerer Natur als die Jean Paul's; sein Witz schärfer, seine Wendungen geistreicher. Aber in den Werken Jean Paul's spürt man den Humor deutlicher; jenes Lachen unter Thränen fehlt bei Kierkegaard und damit ein Hauptmilderungsmittel der Ironie. Wie insbesondere sein zweites Hauptwerk „Stadien auf dem Lebenswege“ beweist, ist Kierkegaard vielleicht nicht so umfassend wie Jean Paul, aber auf jeden Fall tiefer. Tiefer allerdings, indessen gerade deshalb auch mittelbarer und reflectirter.

Nicht so kurz kann ich mich jetzt fassen, wo es gilt eine Characteristik von Friedrich Nietzsche zu geben, den ich für den gewaltigsten aphoristischen Kopf und trotz aller seiner Mängel für einen der bedeutendsten Denker, die je gelebt haben, halte. Er ist stärker als Kierkegaard und vielleicht noch umfassender als Jean Paul. Vor allem aber hat er den Muth gehabt, den feurigen Muth einer grossen Seele, weithin zu sehen, nach fernen Höhen zu blicken. Wenige Sterbliche sind so weit gegangen wie er, wenige haben so viel bekannt, so viel ausgesagt. Allerdings hat er nicht als Denker überzeugt, sondern als Künstler überredet. Nicht auf Darlegen und Beweisen war sein Sinn gerichtet, sondern auf Anregen und Empfinden, auf Erdichten und Erträumen. Aber all diese Eigenschaften erklären es nicht, warum das Reich der Werthbegriffe seine Domäne

war und blieb. Ich möchte dies zunächst zu deuten versuchen. Nietzsche's ganze Stärke beruht auf seinem Geschmack, nie hat ein Mensch so tiefinnerlich diejenigen Zustände gehasst, welche ihn ästhetisch degoutirten und nicht Zustände allein, sondern auch alles unästhetische Empfinden von einzelnen Persönlichkeiten. An allen Epochen fand er mit ausserordentlichem Geschick das Unschöne heraus, welches ihn fortwährend verletzte. Schmerzlich empfand er alles Kleine und Verzerrte der Cultur; mit den sattesten Farben vermochte er jede Aeusserung von Kraft, Muth und Stärke zu schildern. Alles, was ihm gekünstelt erschien, griff er auf's heftigste an und fast nie verliess ihn sein Spürsinn, wenn es sich darum handelte, die Phrase aufzudecken und den Mangel an grosser Natur. Selten hat ein Kritiker unbarmherziger grosse historische Gestalten zertrümmert; selten Schwächen einer Zeit so grell beleuchtet. Ja, man kann in einem gewissen beschränkten Sinne sagen, dass er die Schwächen aller Zeiten mit dem grössten Geschick aufzudecken verstanden hat und dass er deshalb ein Werthumstürzler ist. In lapidaren Zügen schrieb Nietzsche eine Geschichte der menschlichen Unvollkommenheit. Allerdings einen Wertherschütterer und Werthumstürzler, nicht einen Werthumgestalter und Werthverbesserer müssen wir in ihm suchen. Nicht nur, dass er des öfteren Zeiten und Menschen mangelhaft auffasste, veranlasst hauptsächlich durch reine Geschmacksgründe, er beurtheilte auch, wie sich aus der Darstellung des dritten Buches ergeben wird, den Werth der Gemeinschaft, der Cultur und des Lebens verkehrt, unzulänglich und vor allem einseitig. Ueber den Schriftsteller Nietzsche möchte ich auch

einige Worte sagen. Er selbst hat irgendwo von der Bedeutung des Tempo's für den hervorragenden Stylisten gesprochen und sogar Goethe Mangel an Tempo vorzuwerfen gewagt. Nietzsche ist ein grosser Beweis dafür, dass Tempo dem Stylisten die Vollkommenheit verleiht. Was zeichnet Nietzsche's Schreibweise nebst einer geradezu Erstaunen erregenden Gewalt über die Sprache anderes aus, als die übergrosse Beweglichkeit und Lebendigkeit der Wendungen, als der bewunderungswürdige Fluss und der rasende Schwung seines Styls? Manche Deutsche haben klarer und plastischer geschrieben, vielleicht Niemand aber vornehmer und lebendiger. Nietzsche schreibt nicht mit Keulenschlägen, wie er vielleicht das will, aber er gräbt in Marmor. Es braust selten ein Sturmwind durch das Ganze, aber fast immer weht eine kräftige kalte Luft, fast immer weiss er die Weichheit seines Gemüths im Ausdrucke zu verbergen. Fast immer gelingt es seinem Stolze, durch elegante Wendungen darüber hinwegzutäuschen, dass er eigentlich mit seinem Herzblut schreibt. Dass er trotzdem gekünstelt und öfters manierirt wird — es genügt, eine Seite zu lesen, um sich dessen vergewissert zu haben .... Wenn auch nicht alle und auf jeden Fall nicht die tiefsten, so liegen doch die meisten seiner Mängel zu offenkundig da, als dass es ein Kritiker wagen könnte, sie ausführlicher zu beleuchten. Es giebt so viel Neues über seine Lichtseiten zu sagen und man hat sich über seine Schattenseiten so oft verbreitet, dass ich es nicht für meine Aufgabe halten kann, auch das letztere zu thun.

Ich habe meine allgemeinen Bemerkungen über das Wesen der Aphoristik unterbrochen, weil ich glaubte, durch Skizzirung einiger Persönlichkeiten auch gleich-

sam das Material zur Beurtheilung dieser Geistesrichtung dem Leser selbst in einer anschaulichen Weise vorführen zu können, wobei ich mir allerdings bewusst bin, dem Vorwurf einer gewissen Einseitigkeit nur schwer entgehen zu können. Der Leser wird vielleicht fragen, warum ich hier auch nicht Montaigne, Pascal, De la Rochefouquauld, Lichtenberg und andere Aphoristiker erwähnt habe. Ja, es wäre geradezu auffallend, die genannten Schriftsteller, welche allgemein als Aphoristiker par excellence gelten, mit Stillschweigen zu übergehen — hätte ich die Absicht gehabt, eine historische Skizze zu liefern. Diese Absicht aber lag meinen ganzen Ausführungen eben nicht zu Grunde. Was ich wollte war nur, wie schon angedeutet, drei Gestalten aus dieser Denkergruppe herauszugreifen — drei sonst ganz verschiedene Gestalten — um nachzuforschen, ob nicht an ihnen gewisse gemeinsame Züge sich finden liessen. Gerade, weil sie so verschieden sind, schienen mir Jean Paul, Kierkegaard und Nietzsche für meinen Zweck geeignet.

Es ist wohl jetzt leicht einzusehen, dass Manierirtheit in Gedanken und Styl, sowie Beherrschtsein von starken Stimmungen noch nicht das Wesen der Aphoristiker genügend kennzeichnen. In der That sind diese beiden Eigenschaften mehr die zunächst auffallenden Symptome eines geistigen Gesammtzustandes, der wohl allen Aphoristikern und in hohem Grade den bedeutendsten gemeinsam sein dürfte. Ich habe bei Jean Paul darauf hingewiesen, wie mittelbar, wie reflectirend sein ganzes Denken und Empfinden ist. Auch bei Kierkegaard stiessen wir auf dieselbe Erscheinung und bei Nietzsche habe ich nur deshalb unterlassen, ganz besonders darauf aufmerksam zu machen, weil jeder

Leser aus der ganzen Schilderung sich dies Bild wohl machen muss. Aber, so wird man fragen, ist denn das auch nicht für die Symmetriker in hohem Grade bezeichnend? Hatten wir es nicht auch dort mit einer unelementaren, keineswegs ursprünglichen Denkart zu thun? Man betrachte doch den Unterschied genau. Dort handelt es sich um ein Ueberhandnehmen der Ordnung von Haupt-Begriffen, statt der Ordnung von Erlebnissen. Das Mittelbare liegt da mehr im Mangel an Erlebnissen als in der Art derselben. Der Symmetriker ist überall, wo er sich in seinem eigentlichen Elemente befindet, gezwungen, seine Erfahrungen, seine Ansichten in möglichst abstract — allgemeine Begriffe zu pressen. Ganz anders der aphoristisch angelegte Kopf. Bei ihm entspringt das Mittelbare aus Erlebnissen selbst, aus tiefen geistigen Ereignissen. Es handelt sich für ihn nicht darum, die Anschauungen aus den beschriebenen architectonischen Gründen umzuformen und sie dadurch erst mittelbar zu machen, sondern sie sind mittelbar von Anfang an. Man betrachte doch z. B. bei Nietzsche sein ganzes Beurtheilen der Dinge. Noch bis fast zuletzt ist seine Kraft eine gewaltige, aber schon von Anfang an gesellt sich zu jedem grossartigen Blick in das Wirkliche eine stark mittelbare Reflexion. Je mehr er sich entwickelt, desto krankhafter werden seine Stimmungen und immer mehr lässt er sich von ihnen beherrschen. Seiner Weltanschauung fehlt nicht nur die innere Ordnung der Erlebnisse, es fehlt ihr auch die ganze Klarheit der Eindrücke, aber keineswegs die Gewalt und Schönheit derselben. Darum hat auch Nietzsche in der Erkenntnisstheorie eigentlich so wenig geleistet, ja man kann sogar, ohne ihm ungerecht zu werden, die Frage aufwerfen, ob er sie überhaupt

verstanden hat. Seltsam, auch Jean Paul und Kierkegaard, sowie andere grosse Aphoristiker können auf schöpferische erkenntnisstheoretische Leistungen keinen Anspruch erheben, ja den meisten fehlt sogar das Verständniss dafür. Ich habe im ersten Kapitel ausgeführt, dass Sinn für Logik und Subtilität sowie Operirenkönnen mit den Räumen die unerlässlichen Bedingungen für schöpferische Leistungen auf dem Gebiete der Erkenntnisstheorie sind. Seltsam, eine grosse Anzahl von aphoristischen Köpfen sind bedeutende Logiker, andere wieder haben die geometrische Anschauungskraft in hohem Grade besessen. Pascal z. B. vereinigt beide Eigenschaften in hohem Grade und dennoch, welch dogmatische Natur! Allerdings trifft diese erkenntnisstheoretische Unfähigkeit nicht bei allen Aphoristikern zu, wie das Beispiel von Lichtenberg beweist. Bezeichnend aber ist dieser Mangel bei so Vielen dennoch. Ja gerade der Umstand, dass sogar das Verständniss bei Vielen fehlt, wo sie doch sonst so klar zu sehen vermögen, zeigt doch, dass man dieser Thatsache eine gewisse Wichtigkeit beilegen muss. Aus der hervorgehobenen Mittelbarkeit, in der sich die Ereignisse ihres Geistes bei ihnen wiederspiegeln, aus dem Reflectirten und Raffinirten ihres Wesens folgt auch Manierirtheit und das Beherrschtseinlassen durch Stimmungen. Das Reflectirte ihres geistigen Wesens zwingt die Aphoristiker dazu, die Stimmungen zuerst zu beobachten, dann auf sie zu hören und zuletzt auch ihnen eine gewisse intellectuelle Form zu geben. Wie die Symmetriker, je mehr sie sich entwickeln, das Bedürfniss empfinden, mit den allgemeinsten Begriffen zu operiren, so empfinden auch die Aphoristiker, je reifer sie werden, das Bedürfniss, gerade die stärksten Stimmungen umzuformen. Auch

die Manierirtheit ist, wie schon gesagt, ein Ergebniss des Reflectirten. Das Gesuchte und Künstliche der Bilder, die forcirte Behandlung der Sprache, sie entspringen ja einem Geisteszustande, wo das Unmittelbare zurückgedrängt wird, sogar zurückgedrängt werden muss. Fortwährend beobachten sie sich selbst, fortwährend gehen sie in ihrem eigenen Innern auf Forschungsreisen, immer gequält von ihren Stimmungen, manchmal sogar gefoltert von ihren Empfindungen. Es fehlt ihnen doch die schlichte Einfachheit, die erfrischende Naivetät, sie sind die Raffinirten der Philosophie.

Ich habe in diesem Kapitel geflissentlich mehrfach von rein symmetrischer, rein methodischer und rein aphoristischer Denkart gesprochen. Natürlich finden sich in Wirklichkeit diese Denkarten nur äusserst selten rein, fast immer sind sie mit anderen durchsetzt. Ja noch mehr .... es giebt eine ganze Reihe von Denkern, welche man weder als Symmetriker, noch als Aphoristiker wird bezeichnen können. So ein halber Aphoristiker ist z. B. Schopenhauer, den nur wenige Anhänger für einen grossen Systematiker, die meisten aber für einen reinen Aphoristiker zu halten geneigt sind. Seine ganze Philosophie weist neben vielfach aphoristischen Zügen wiederum auch symmetrische Eigenschaften auf; ja, man kann sogar seine ganze Weltanschauung als einen Anlauf zur höchsten Systematik bezeichnen. Auch bei Schopenhauer macht sich das reflectirte Element neben einer grossen ursprünglichen philosophischen Gestaltungskraft bemerkbar. Kein unbedeutender Erkenntnisstheoretiker, ist er zugleich aber auch besonders in seinen ethischen und ästhetischen Anschauungen ein Mann der Stimmungen, auch in gewissem Sinne ein geistig Raffinirter. Zwar

treiben ihn die intellectuell aufgeputzten Affecte nicht besonders zum Umsturz von Werthen, wie dies bei Nietzsche der Fall ist. Wir haben es nicht mit diesen kolossalen Fragezeichen zu thun, nicht mit diesem gewaltigen Rütteln am Hergebrachten und Ueberkommenen. Aber ein Zug der persönlichen Verbittertheit, eine Lust zur Polemik als solcher geht selbst durch diejenigen Stellen seiner Werke, wo er nicht von den deutschen Philosophie-Professoren spricht. Von Manierirtheit indessen ist bei ihm viel weniger zu spüren. Am allerwenigsten gerade in den polemischen Stellen. Vorhanden aber ist sie doch. Neben diesen aphoristischen Zügen findet man in den Schriften Schopenhauers auch Symptome symmetrischer Geistesrichtung. Seine starke metaphysische Veranlagung treibt ihn gar oft, seinem Hauptprincipe zu Liebe statt Anschauungen allgemeine abstracte Begriffe zu geben. Um überall das Wirken des Willens hervorzuheben, presst er die Wirklichkeit manchmal in das Prokrustesbett einer reinen Begriffsanalyse. Allerdings ist er dabei, wie schon bemerkt, auch insofern wirklicher Systematiker, als er wenigstens den Versuch macht, seine immerhin zahlreichen und nicht unbedeutenden Erlebnisse innerlich zu ordnen. Ja, er giebt sogar vor, nur einen Hauptgedanken zu haben, der seine ganze Weltanschauung durchzieht.

Die psychologische Analyse des Methodischen, Symmetrischen und Aphoristischen im Denken hat, wie ich glaube, ergeben, dass die reale Philosophie weder rein methodisch, noch aphoristisch oder symmetrisch sein kann. Man kann ja — es wird sich dies aus späteren Erörterungen auch nachweisen lassen — eine

besonders schätzenswerthe Weltanschauung besitzen und dennoch einer dieser drei Geistesrichtungen seinem ganzen Wesen nach angehören. Der methodisch angelegte Kopf — der im übrigen am allerwenigsten geeignet erscheint, eine bedeutende Weltanschauung zu geben — ist seiner Natur nach hauptsächlich beschränkt auf die Fähigkeit, Material zu organisiren. Hiermit ist, wie schon bewiesen wurde, nur wenig erreicht. Auch der Symmetriker muss sich seiner ganzen Geistesrichtung nach bloss darauf beschränken, allgemeine Begriffe zu ordnen und nicht Anschauungen. Wir haben gesehen, wie der Aphoristiker diese Anschauungen nicht ordnet, in welch reflectirter Weise er diese nicht geordneten Anschauungen ummodelt. Wie kann man diese schädlichen Einflüsse beseitigen, wessen bedarf die Philosophie, um die Lichtseiten dieser Geistesrichtungen zu vereinigen, ohne ihre Schattenseiten? Diese Frage wird das dritte Kapitel nur formal beantworten, wir werden in demselben nur eine propädeutische Abhandlung über die Philosophie, wie sie sein soll, geben. Erst wenn das dritte Buch gründlich aufgezeigt haben wird, was eigentlich reale Philosophie sei, wird man bis zu einem gewissen Grade ermessen können, inwieweit es meinen schwachen Kräften gelungen ist, die Mängel aphoristischer und symmetrischer Philosophie zu corrigiren und zu ergänzen.

Wenn die Menschen Götter wären, sagt Plato, so gäbe es keine Philosophie. Es ist leicht, die Mängel einer Geistesrichtung einzusehen, schwer aber, es anders zu machen. Ob es mir gelingen wird, in diesem Werke eine andere und höhere Philosophie zu geben, als wie sie ein Aphoristiker oder Symmetriker gegeben hätte, vermag ich selbst natürlich am allerwenigsten zu ent-

scheiden. Aber in meinem heissen Ringen nach Erkenntniss des Realen schwebte mir nebst der Zuversicht, dass man es leichter habe, Richtiges auszusprechen, wenn man schon so viele Irrthümer zu erkennen Gelegenheit gehabt hat, auch der Satz eines Aphoristikers vor: Production ist höhere Kritik ....

Drittes Kapitel.

Der Begriff Weltanschauung.

Die erkenntnisstheoretische Analyse steht in einem engen, organischen Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen des zweiten Kapitels. Ebenso wie die Geschichte dieses wichtigsten Zweiges der Philosophie ist auch die psychologische Skizze bedeutender Denker ein Beitrag zur Aufzeigung des Realen. Ohne die Kenntniss der Resultate erkenntnisstheoretischer Betrachtungsweise ist es nicht möglich, eine solche allgemein gehaltene Characteristik bedeutender Philosophen zu geben. Die Analyse dessen, was unmittelbar gegeben ist, muss nothwendiger Weise vorangehen, um die Kraft und Anschaulichkeit verschiedener Denkarten ermessen zu können. Ohne vorhergehende Erkenntnisstheorie ist keine Betrachtung des Methodischen, Symmetrischen und Aphoristischen im Denken überhaupt möglich. In demselben organischen Zusammenhange wie untereinander stehen die beiden ersten Kapitel auch mit diesem letzten. Die Betrachtung über den Begriff Weltanschauung ist eine nothwendige Ergänzung der früher geäusserten Ansichten. Haben wir doch schon überall im zweiten Kapitel von einer Weltanschauung der symmetrischen und aphoristischen Denker gesprochen.

Ist doch auch schon darauf hingewiesen worden, dass die aphoristische und symmetrische Weltanschauung nicht die reale ist und somit auch die Nothwendigkeit angedeutet worden, etwas über die Weltanschauung, wie sie sein soll, zu sagen.

Empfindungen aller Art, Vorstellungen, Complexe von Eindrücken prägen sich in unserm Innern bald schwächer, bald tiefer, bald matter, bald lebhafter ein. Die gewaltigsten innern Vorgänge, welche die Marksteine unsres Empfindungslebens bilden, unser Leben regeln und demselben Werth und Bedeutung verleihen, nennen wir Erlebnisse. Nicht alle Erlebnisse nehmen jene intellectualisirte Form an, von welcher wir des öfteren im zweiten Kapitel gesprochen haben. Es gehört starkes Hinzutreten von Symbolen und Symbolformen, eine gewisse Macht des Logischen, eine methodische Verarbeitung und gleichsam eine Retouchirung der Phantasie dazu, um gewaltige Eindrücke zu intellectualisirten Erlebnissen zu stempeln. Trotz all dieser Verarbeitung müssen die Eindrücke einen guten Theil ihrer Frische und Unmittelbarkeit in der intellectualisirten Form behalten, um noch als wirkliche Erlebnisse gelten zu können. Alles Matte und Verwässerte, welches die reinen Symbol-Operationen des öfteren mit sich bringen, muss beseitigt werden, man muss sich davor hüten, zuviel zu corrigiren, wenn man in einer begrifflichen Form die Erlebnisse, wie sie in Wirklichkeit waren, darstellen will. Es gehört, um einen paradoxen Ausdruck zu gebrauchen, philosophisches Temperament dazu, um gewaltige Erlebnisse trotz der begrifflichen Form treu wiederspiegeln zu lassen. Es ist eine gewisse Verbindung von Geschicklichkeit und Ursprünglichkeit nöthig, um hier die richtigen

Bahnen nicht so oft zu verlassen. Gar Manche besitzen zahllose, lebhafte und starke Erlebnisse, ohne sie je in eine intellectualisirte Form bringen zu können. Männer, bei welchen Stärke der Eindrücke mit einer bedeutenden Lebhaftigkeit des Verarbeitens verbunden ist, Künstler von grossem Temperamente und gewaltiger Anschauungskraft, vermögen diese begriffliche Verarbeitung nicht vorzunehmen. Auf ihr allein indessen beruht das Philosophische, sie ist die unentbehrliche Grundlage einer jeden Weltanschauung. Es gehören verhältnissmässig zahlreiche Erlebnisse intellectualisirter Natur dazu, um eine selbst primitive Weltanschauung überhaupt zu ermöglichen. Denn die schon begrifflich verarbeiteten Erlebnisse müssen erst bewusst oder unbewusst ausgewählt und geordnet werden, um als bleibende Bestandtheile einer Weltanschauung einverleibt zu werden. So gehört neben Lebhaftigkeit, Stärke und begrifflicher Verarbeitung, auch eine gewisse Zahl von Erlebnissen dazu, um eine Weltanschauung erstehen zu lassen. So kann man denn die Weltanschauung als eine Condensirung zahlreicher intellectualisirter Erlebnisse bezeichnen.

Es folgt aus dieser Darstellung, dass der Begriff „Weltanschauung“ mit dem Begriff „System“ der Philosophie nicht identisch ist, dass das System der Philosophie vielmehr einen Specialfall der Weltanschauung darstellt. Man muss natürlich dabei nicht ausser Acht lassen, dass ich schon früher das Systematische als eine innere Ordnung intellectualisirter Erlebnisse bezeichnet habe. Es ist für die Weltanschauung als solche aber durchaus nicht nothwendig, intellectualisirte Erlebnisse innerlich zu ordnen. Eine rein schematische äussere Ordnung ist nothwendig, wenn auch eine innere fehlt.

Man muss, wie schon gesagt, aus den intellectualisirten Erlebnissen die geeignetsten auswählen. Die innere Ordnung aber besteht nicht allein in dieser Auswahl. Es gehört dazu eine vorhergehende Prüfung der intellectualisirten Erlebnisse auf ihre Realität hin. Während man bei der äusseren Ordnung, bei der reinen Auswahl sich im Grunde genommen von einem rein ästhetischen Bedürfnisse leiten lässt, überall ängstlich ein Zuviel oder Zuwenig vermeidet, kommt es bei der inneren Ordnung hauptsächlich auf die Verbindung der Erlebnisse mit der Wirklichkeit an. Bei dem Nichtsystematiker ist die Untersuchung darüber, ob die intellectualisirten Erlebnisse selbst in ihrer ersten nicht begrifflichen Form falsche Bestandtheile enthalten, keine unerlässliche Vorbedingung. Ich glaube, daraus geht hervor, dass zwar jeder begabte Mensch eine gewisse Weltanschauung haben kann, dass aber ein System der Philosophie zu besitzen nur Wenigen gegeben ist. Denn diese äussere Ordnung der Erlebnisse ist leichter als die innere. Bei einer methodischen, symmetrischen und aphoristischen, bei jeder geistigen Veranlagung kann man eine Weltanschauung besitzen; ein System der Philosophie aber nur wenn man eine besondere geistige Eigenschaft, das Systematische, besitzt. Es folgt daraus nicht, dass es z. B. im Wesen des Methodikers liegt, eine Weltanschauung zu besitzen, aber er ist dazu befähigt, falls er ausserhalb des Philosophischen rein persönlich genommen eine Individualität ist. Es gehört für jeden Nicht-Systematiker Individualität dazu, um eine bedeutende Weltanschauung zu haben. Eine alte religiöse Frau, welche in ihrem Leben zwar viel erlebt, aber wenig in der Welt herumgekommen ist und keine besondere Bildung, auch

keine besondere Fähigkeit zum originellen Denken besitzt, kann unter Umständen eine Weltanschauung haben. Allerdings keine bedeutende Weltanschauung, denn dazu gehört vor allem starke Individualität.

Was also an manchen Weltanschauungen anzieht, was ihnen besonderen Reiz verleiht, ist das Hervortreten des persönlichen Moments. Wenn man absieht von Zeiteinflüssen, von äusseren Umständen aller Art, so ist es immer das Hervorbrechen der starken Individualität gewesen, durch welche eine bestimmte Weltanschauung Macht und Ansehen bekommen hat. Das kann man von vielen religiösen Weltanschauungen sagen und von vielen dogmatischen und undogmatischen Büchern aller Zeiten behaupten. Da aber die Weltanschauung als nothwendige Vorbedingung die intellectualisirte Form, die begriffliche Verarbeitung der Erlebnisse hat, so kann es auch interessante Weltanschauungen geben, bei welchen die Persönlichkeit eigentlich mehr zurücktritt und logische Subtilität, richtige Erfassung der Dinge, praktischer Blick für Anordnung, statt dem Reichthum der Gedanken, der Eigenthümlichkeit der Wendungen und der Fülle der Sprache sich bemerkbar machen. Aber wir haben es dann mehr mit interessanten als mit bedeutenden Weltanschauungen zu thun. Ganz anders aber die Systeme der Philosophie. Das Systematische erfordert durchaus ein gewisses Zu-Endedenken, wenn auch nicht nach jeder Richtung und in jeder Beziehung, ferner eine völlig correcte begriffliche Verarbeitung der Erlebnisse und dann die grösste Vorsicht in Bezug auf ihre Auswahl. Dass trotzdem die Dogmatik dem Systeme nicht ferne geblieben ist und vielleicht nie ferne bleiben wird, widerspricht, wie ich späterhin ausführen werde, dem nur scheinbar.

Im Systeme muss das philosophische Temperament gleichsam gedämpft werden, die starke Individualität ist vorhanden, aber man muss sie erst zu entdecken verstehen.

Es giebt bedeutende Weltanschauungen, welche selbst grossen philosophischen Werth besitzen, auch ausserhalb des philosophischen Systems. Das philosophische System indessen muss philosophischen Werth haben. Philosophischen Werth verleiht dem Systeme der Philosophie oder einer andern bedeutenden Weltanschauung in erster Linie -- ich spreche natürlich nicht von der antiken und der mittelalterlichen Philosophie — der rein erkenntnisstheoretische Gehalt, in zweiter die Analyse der Werthe. Man muss zur vorurtheilsfreien Analyse der Werthe in hohem Grade befähigt sein, um, ohne Schöpferisches in der Erkenntnisstheorie zu leisten, ja sogar ohne Verständniss dieser Wissenschaft dennoch eine philosophisch werthvolle Weltanschauung geben zu können. Die Erkenntnisstheorie ist die reale Propädeutik für eine jede bedeutende Weltanschauung, welche uns philosophisch werthvoll erscheint. Ich sage reale Propädeutik, denn es ist durchaus nicht nothwendig, dass diese Verknüpfung zwischen Erkenntnisstheorie und Weltanschauung auch äusserlich und formal zu Tage tritt.

Wie schon betont, ist das System der Philosophie nur ein Specialfall der Weltanschauung. Rein philosophisch betrachtet, wäre ein vollendetes System zu gleicher Zeit auch die höchste erreichbare Weltanschauung: gleichsam das Ideal der Weltanschauung. Denn wenn man das theoretische Leben und Wirken am höchsten schätzt, wenn man das relative Ausdenken-

können und die Zügelung des Individuellen als höchst werthvoll ansieht, so muss — und dies ist der rein philosophische Standpunkt — nothwendiger Weise das philosophische System in seiner Vollendung als die höchste, als die Weltanschauung κατ' ἐξοχήν gelten. Es wird sich erst späterhin ergeben, ob dieser rein theoretische Standpunkt hier berechtigt ist. Das eine ist aber sicher, dass, wenn man den philosophischen Massstab allein anlegt, dann das System die höchste Weltanschauung ist, trotz der Gefahr, die jeder Systematiker läuft, auf dem Höhepunkte seiner Entwickelung zum Dogmatiker zu werden. Diese Gefahr ist in der That vorhanden. Sie besteht nicht darin, dass die innere Ordnung der Erlebnisse zur schematischen, äusseren, symmetrischen wird. Der Hang zum Dogmatischen liegt tiefer im Wesen des Systembildenden begründet. Verzichtet man auf die innere Ordnung, dann ist es viel leichter möglich, selbst in der intellectualisirtesten Form unmittelbare gewaltige Erlebnisse zu bewahren. Es gehört aber eine schwer zu erreichende Vollkommenheit dazu, um dieses unmittelbare Reproduciren trotz der systematisirenden Form vollbringen zu können. In diesem einen Punkte trifft der Systematiker mit dem Aphoristiker zusammen; für sie beide besteht die Gefahr, mittelbar und raffinirt zu werden, allerdings bei letzterem in viel höherem Grade. Nur mit dem Unterschiede, dass beim Aphoristiker die Erlebnisse schon von Anfang an mittelbar und reflectirt sind, weil, wie schon berührt worden ist, dies seine ganze psychische Structur erfordert, während sie beim Systematiker erst unter der begrifflichen Verarbeitung und durch die innere Ordnung mittelbar und reflectirt werden. Nicht Stimmungen, nicht intellectuell aufgeputzte Affecte, sondern

die durch seine ganze geistige Veranlagung bedingte philosophische Zurückhaltung, das zu viele Prüfen, vielleicht auch der Mangel an Kühnheit und an raschem intellectuellen Tempo veranlassen die meisten Systematiker zu wenig ursprünglich zu sein und hiermit dem Dogmatischen leicht zu verfallen. Es folgt daraus allerdings nicht, dass ein jeder Systematiker dogmatisch sein muss.

Wie verschieden sie auch, ganz abgesehen von den Einflüssen des Milieu und der äusseren Verhältnisse, ihrer ganzen Veranlagung nach gewesen sind, so ist doch Plato und Spinoza die wahrhaft systematische Denkweise gemeinsam, ja vielleicht vom höchsten Standpunkt aus betrachtet, nur ihnen allein. Bei Plato täuscht die künstlerische Form der Dialoge, bei Spinoza das Symmetrische seiner Werke über die systematische Denkart. Indessen fliesst sowohl bei dem einen wie bei dem anderen der ganze Strom der Erlebnisse in ein riesiges Bett zusammen, ja in einem gewissen Sinne kann man sagen, dass sie verwirklichten, was Schopenhauer anstrebte, nämlich nur einen philosophischen Hauptgedanken zu haben. Plato's sowohl wie Spinoza's Philosophie ist selbst vom höchsten Standpunkte aus betrachtet, durchaus organisch.

Ob das Ideal einer Weltanschauung ein von den Fesseln des Dogmatismus vollständig befreites System der Philosophie oder eine anders geartete Weltanschauung ist, will ich hier nicht entscheiden. Eins möcht' ich noch bemerken. Die Weltanschauung der Aphoristiker, Symmetriker und Methodiker ist rein philosophisch genommen — denn ein anderes Werthurtheil kann in diesem ersten Buche höchstens angedeutet, nicht aber entwickelt werden — unvollständig. Aus den

Betrachtungen dieses Kapitels schon geht hervor, dass die Weltanschauung, wie sie sein soll, in einer Vollendung sowohl der Unmittelbarkeit der Erlebnisse als auch ihrer begrifflichen Verarbeitung besteht. Die Erläuterungen der folgenden Blätter werden uns darüber noch weiteren Aufschluss geben.

Erkenntnisstheorie und Weltanschauung ist dies erste Buch betitelt. Ich wollte einerseits darauf hinweisen, wie wichtig die Erkenntnisstheorie für eine philosophisch bedeutende Weltanschauung ist und andrerseits wie sehr die Erkenntnisstheorie als blosse Propädeutik betrachtet werden muss. Beides wird heute noch zu oft verkannt. In zwei feindlichen Heerlagern stehen sich die reinen Erkenntnisstheoretiker und die andern Philosophen, welche das Hauptgewicht auf die Entwickelung einer Weltanschauung legen, gegenüber. Es wird heftig gestritten und doch hat der ganze Kampf keinen Zweck. Das Land, das sie erobern wollen, brauchen sie nur richtig zu theilen, um es zu besitzen. Die gemeinsame Arbeit wird und muss die Philosophie fördern, ja dies gemeinsame Arbeiten ist sogar die Grundlage für die nothwendig gewordene Reform der Philosophie.

Zweites Buch.

Das Wesen der Analogie.

Erstes Kapitel.

Gedächtniss und Phantasie.

Ebenso wie die Auseinandersetzungen über Erkenntniss-Theorie und Weltanschauung, so steuern auch die Erörterungen dieses zweiten Buches auf dasselbe Ziel los: nämlich auf das Aufzeigen und Erkennen des Realen. Während aber in dem vorhergehenden Buche gleichsam der erste schüchterne Schritt zur Erreichung dieses Zieles gethan wird, werden wir in den folgenden Blättern dem Ziele um vieles näher rücken. Die Betrachtungen über das Wesen der Analogie*), das Aufzeigen jener fast geheimnissvollen Eigenschaft, durch welche es uns gegeben ist, Seelen zu ergründen, Psychologie zu treiben, führt uns der Lösung des Problems um vieles näher. Um das Wesen der Analogie indessen zu erkennen, ist es nothwendig, eine Analyse der Phantasie und des Gedächtnisses zunächst zu geben. Wird doch das, was ich als Analogie bezeichne und zu erklären versuche, allgemein für eine Art Phantasie gehalten.

*) Um Missverständnissen von vornherein vorzubeugen, will ich gleich an dieser Stelle erklären, dass das Wort „Analogie“ in den ganzen Ausführungen der folgenden Blätter in einem von dem gewöhnlichen abweichenden Sinne gebraucht wird. Im Uebrigen verweise ich auf meine Definition der Analogie im zweiten Kapitel dieses Buches.

Steht doch die Phantasie in engster Beziehung zu dem Gedächtnisse. Es ist daher nothwendig, zunächst klar zu legen, was Gedächtniss und Phantasie eigentlich sind. Ich glaube, dass Jedermann aber einsehen wird, dass es nicht meine Aufgabe sein kann, in diesem Kapitel eine ausführliche Untersuchung dieser beiden wichtigen menschlichen Eigenschaften anzustellen. Auf einen Einblick in das Wesen und die Bedeutung von Gedächtniss und Phantasie kommt es also allein an.

Man mag den streng wissenschaftlichen Character der experimentellen Psychologie noch so sehr betonen, man mag auch in Bezug auf die zu erwartenden Resultate sich den grössten Hoffnungen hingeben, dennoch wird man nicht leugnen können, dass diese Wissenschaft nicht so weit vorgedrungen ist, um uns bei der Analyse von Phantasie und Gedächtniss viel helfen zu können. Ja es scheint fast, als ob die experimentelle Psychologie, bedingt durch ihre Methoden und ihren eigenthümlichen Entwickelungsgang sich wohl in unabsehbarer Zeit auf die gesetzmässige Auffassung von verhältnissmässig einfachen und uncomplicirten Erscheinungen wird beschränken müssen. Wir werden aber, wenn mich nicht alles täuscht, dafür reichlich entschädigt durch die nicht leicht misszuverstehenden Winke, welche uns die Erkenntnisstheorie giebt. Man kann sogar sagen, dass die Erforschung des Wesens von Phantasie und Gedächtniss ebenso eine erkenntnisstheoretische wie psychologische Aufgabe sei. Ich brauche nicht darauf hinzuweisen, dass trotzdem manches Mal auf die Resultate eigentlich experimenteller psychologischer Forschung die gebührende Rücksicht genommen werden wird. Aus dieser theilweise erkenntnisstheoretischen Beschaffenheit des ganzen

Untersuchungsgebietes glaube ich, dass es rathsam ist, nicht mit den Definitionen von Gedächtniss und Phantasie zu beginnen, sondern diese Definitionen als Resultate der Analyse folgen zu lassen.

Die Grenzen zwischen Gedächtniss und Phantasie sind sicherlich nur fliessend. Dennoch kann man in keinerlei Weise der Ansicht beipflichten, dass es gar keinen Unterschied gäbe, dass Gedächtniss und Phantasie eigentlich identisch seien. Es giebt, wie bekannt, Leute, die sich eines ausserordentlichen Gedächtnisses erfreuen, die aber keine nennenswerthe Phantasie besitzen. Andere wiederum haben die herrlichste ausgiebigste Phantasie, ohne in einem hohen Masse eigentliches Erinnerungsvermögen zu besitzen. Woher rührt dieser Unterschied? Gelingt es mir, dies aufzuklären, so haben wir schon eigentlich einen Einblick in das Wesen von Gedächtniss und Phantasie gethan. Wie kommt es, dass ich mir einen bestimmten längst entschwundenen Vorgang vollkommen ins Gedächtniss zurückzurufen im Stande bin? Dies kommt daher, weil es mir manches Mal möglich ist, fast in annähernd derselben Weise, nur rascher und unvermittelter, alle diejenigen seelischen Zustände durchzumachen, deren Verbindung und Verknüpfung eben den betreffenden Vorgang und was damit zusammenhängt, ausmachen. Wenn ich z. B. im Stande bin, mir einen Garten, in welchem ich als Knabe oft weilte, vollkommen ins Gedächtniss zurückzurufen, so geschieht dies nur, weil ich von demselben besonders lebhafte Eindrücke erhalten habe, welche ich vermittelst der Association in derselben Reihenfolge, nur schneller, stets wiederholen kann. Wenn nun, nehmen wir an, durch geistige Ueberanstrengung mein Gedächtniss schwächer geworden ist, so haben die Eindrücke viel

von ihrer Lebhaftigkeit verloren, der Complex von Eindrücken kann in meinem Innern nicht wieder zusammengestellt und wiederholt werden; es ist mir vor allem nicht mehr möglich, die Vorstellung vom Garten immer parat zu haben. Wenn mir nun durch schwere Krankheit oder durch einen anderen unglücklichen Zufall das Gedächtniss vollständig versagt, so sind die Eindrücke völlig matt und verwischt und ich kann mir nie einzelne von ihnen oder ihren Zusammenhang in meinem Geiste wiederholen. Wie bekannt, kann man ein gutes Gedächtniss nur für gewisse Dinge haben. Wenn ich z. B. kein besonderes Gedächtniss für Farben besitze, so ist es mir wohl möglich zu sagen, dass die Fauteuils, die in meinem Zimmer stehen, roth sind, weil ich sie oft genug gesehen habe, ich bin aber nicht im Stande anzugeben, wie das Sopha eines guten Bekannten, den ich nur einigemale besucht habe, aussieht. Ein grosser Künstler aber ist vielleicht im Stande, die Farben irgend eines beliebigen Gegenstandes, den er einmal gesehen hat, zu bestimmen. In allen diesen Fällen aber handelt es sich um ein mehr oder minder exactes, mehr oder minder rasch vor sich gehendes Wiederholen von Eindrücken, die in demselben Zusammenhange immer so vorhanden waren. Es wird nichts Neues hinzugefügt, gar nichts verändert. Ganz anders wie das Gedächtniss indessen waltet die Phantasie. Ich kann mir das Restaurant, in welchem ich jeden Mittag speise, selbst wenn ich gar keine Phantasie besitze, immer so annähernd vorstellen, wie es in Wirklichkeit ist. Es ist mir aber nicht möglich, wenn ich gar keine Phantasie besitze, dasselbe Restaurant, in welchem ich z. B. immer ein Publikum von Kaufleuten und Studenten Gelegenheit zu bemerken habe, mir voll von Matrosen oder gemeinen

Soldaten wirklich anschaulich vorzustellen. Vollends ausser Stande bin ich, wenn ich keine besondere Phantasie besitze, mir das Restaurant, das ich so genau kenne, als in einer französischen Provinzialstadt befindlich, vorzustellen. Vermag ich das aber, so kann ich eben nicht nur Eindrücke wiederholen, sondern auch Bestandtheile von anderen Eindrücke-Complexen hiermit in Verbindung setzen. Ich kann nach Belieben dann Eindrücke mit anderen vermengen, von anderen trennen, sie umgestalten, die seltsamsten Combinationen ungehindert zu Stande bringen. Ganz eigenthümliche Complexe von Eindrücken, welche nie in Wirklichkeit vorhanden waren, kommen so durch die Thätigkeit der Phantasie zu Stande. Ein Mann, mit einem in jeder Beziehung abnormen Gedächtnisse ausgestattet, braucht auch nicht im geringsten die Fähigkeit zu besitzen, mit seinen Vorstellungen frei schalten zu können. Das ist nur den Phantasie-Besitzenden gegeben, sie allein beherrschen vollends die Vorstellungen. Derjenige, welcher nur Gedächtniss besitzt, wird eigentlich mehr von den Vorstellungen beherrscht, sie stehen ihm zwar immer dann, wenn er will, zur Verfügung, aber er vermag sie nicht zu verbinden und zu trennen. In derselben Ordnung, die sie als Wahrnehmung hatten, erscheinen sie auch bei der Reproduction.

Das Material für Gedächtniss und Phantasie ist dasselbe. Es handelt sich in beiden Fällen nur um Vorstellungen, um Complexe von mehr oder minder gewaltigen und lebhaften Eindrücken. Im Gedächtniss aber wird die Masse der Eindrücke nur einfach wiederholt, nicht combinirt. Das Gedächtniss ist gleichsam die quantitative Basis der Anschauung, das Massive des Intellects. Wenn Complexe von

Eindrücken in stets gleicher Reihenfolge wiederholt werden, so können nur zwei Eigenschaften ein starkes Gedächtniss bedingen: Erstens die Raschheit, mit der die Eindrücke wiederholt werden, zweitens die Zahl der Eindrücke und Vorstellungen. Die Raschheit der Eindrücke ist für das Gedächtniss zwar sehr wichtig, aber nicht in dem Grade characteristisch wie die Anzahl. Von der ganzen psychischen Structur, vom Temperamente des Betreffenden hängt es auch mit ab, ob er ein rasches Gedächtniss wird besitzen können. Wer ein rasches Temperament und eine lebhafte Phantasie besitzt, wird sich meist schnell zu erinnern vermögen, aber er braucht deshalb keineswegs auch im Stande zu sein, sich vieler Vorgänge zu erinnern. Der Umfang ist das Wesentliche des Gedächtnisses. Nur dem Gedächtnisse, nicht der Phantasie wird hauptsächlich durch die Quantität des Materials die besondere Stärke verliehen. Bei der Phantasie kommt es vor allem auf die Lebhaftigkeit an, mit der wir die Complexe von Eindrücken umzuformen im Stande sind und auf den Grad der Beweglichkeit, mit der wir die Vorstellungen zu trennen oder zu verknüpfen vermögen. Phantasie ist gleichsam Gedächtniss in Bewegung. Man kann die ganzen bisherigen Ausführungen in folgende zwei Sätze zusammenfassen: Das Gedächtniss besteht in dem Vermögen, Eindrücke rasch, oft und vor allem aber in möglichst grosser Anzahl wiederholen zu können. Die Phantasie besteht in dem Vermögen, Eindrücke möglichst lebhaft und frei mit anderen Eindrücken zu combiniren. Ich glaube, dass durch diese beiden Definitionen ein klarer Einblick in das Wesen von Gedächtniss und Phantasie eigentlich schon ermöglicht

worden ist. Indessen muss ich mir noch einige Bemerkungen gestatten, bevor ich zur Auseinandersetzung des Analogiebegriffs übergehe.

Ich habe schon im zweiten Kapitel des ersten Buches darauf hingewiesen, dass das Methodische im Denken wesentlich vom Gedächtnisse abhängt. In der That ist es unmöglich, Material zu ordnen, Stoff zu organisiren, wenn man nicht ein grosses Erinnerungsvermögen besitzt. Hierbei kommt es nicht allein auf den Umfang, trotzdem derselbe, wie gesagt, der wichtigere Factor ist, sondern auch auf die Raschheit des Gedächtnisses an. Man muss das Material nicht nur möglichst vielschichtig zusammentragen können, man muss es auch rasch zu übersehen vermögen. Wer kein gutes Gedächtniss besitzt, wird also wohl, wenn er eine stark entwickelte Phantasie hat, bei reiflicher Ueberlegung das Wesentliche des schon zusammengetragenen Stoffes beurtheilen können; er wird gute Rathschläge in Bezug auf einige Punkte zu geben im Stande sein, aber es wird ihm unmöglich sein, das Material selbst zusammenzutragen, vor allem aber es in leichter, rascher und eleganter Weise schematisch zu ordnen. Wenn man bedenkt, wie wichtig das Methodische für alle Einzelwissenschaften und selbst für verschiedene Gebiete der Philosophie ist, so wird man hiermit allein ermessen können, von welch kolossaler Bedeutung ein rasches und umfassendes Gedächtniss ist. Noch viel wichtiger indessen scheint uns die Phantasie zu sein. Ich habe schon bei Besprechung der erkenntnisstheoretischen Methode, sowie an anderen Stellen des ersten Kapitels darauf hingewiesen, dass die Phantasie, nicht die eigentliche Begriffszusammenfassung, das Schöpferische der Philosophie darstellt. Ja diese Werthschätzung der Phantasie zieht sich

eigentlich durch mein ganzes Werk. Die Wichtigkeit der Phantasie geht auch aus dem Umstande hervor, dass das Gedächtniss sich uns fast immer durchsetzt mit Phantasie-Bestandtheilen zeigt. Selten werden im praktischen Leben nur Complexe von Eindrücken wiederholt, meistens folgt auf jede solche Wiederholung eine freie Combination von Vorstellungen.

Gedächtniss und Phantasie bilden zusammen das was wir Intellect nennen. Wenn man absieht von den Gefühlen aller Art, wenn man von den Analogien, die wir gleich erörtern werden, abstrahirt, so ist alles Menschliche nur Combination dieser beiden Geistes-Eigenschaften, nur eine Verbindung von Phantasie und Gedächtniss. Ideell gesprochen, würden sich diese beiden Eigenschaften eigentlich vollständig ausschliessen. Jemand, der die ideell stärkste Phantasie besitzt, müsste nothwendig ein minimales Gedächtniss besitzen und umgekehrt. Denn die Reproduction von Vorstellungen in ihrer ursprünglichen Verbindung und die Reproduction derselben in anderer Combination schliessen in jedem Falle einander aus. Je mehr die Anzahl der Erinnerungen wächst, desto schwieriger ist das Combiniren derselben und der menschliche Geist ist deshalb gezwungen, zu allerlei Hilfsmitteln und Auswegen zu greifen, um diesen natürlichen Mangel zu corrigiren. Wie schon im zweiten Kapitel des ersten Buches berührt worden ist, entstand die Symmetrik aus dieser Unvollkommenheit. Im praktischen Leben giebt es natürlich keine vollkommene Phantasie und kein vollkommenes Gedächtniss. Wenn Gedächtniss und Phantasie nur zusammen, nur in ihrer engen Verbindung das Intellectuelle bilden, so ist, wie schon hervorgehoben, die Phantasie eigentlich doch das Werthvolle. Man

kann in einem gewissen beschränkten Sinne sagen, dass die Phantasie eigentlich das Intellectuelle sei. Nicht die Kunst allein ist vollständig unzertrennlich von der Phantasie-Thätigkeit. Man kann auch sagen: Ohne Phantasie keine wahre Wissenschaft, vor allem aber keine Weltanschauung und kein System der Philosophie.

Zweites Kapitel.

Die primäre Analogie.

Es ist eine immerhin noch viel verbreitete Ansicht, dass man Menschenkenntniss sich allmälig zu erwerben im Stande sei, dass man praktische Psychologie lernen könne. Man spricht vom Einflusse eines vielgestaltigen Lebens und einer reichen Erfahrung; man sucht auseinanderzusetzen, dass Kenntnisse, Nachdenken, Beobachtung und vor allem das Studium der theoretischen Psychologie Menschenkenntniss zu verschaffen im Stande seien. Mit Recht aber weisen die einsichtigen Forscher, sowie die Kundigen der menschlichen Seele darauf hin, dass Kenntnisse hier nur wenig nützen, dass reiche Erfahrung uns zwar im Verkehre mit Menschen gewandter machen muss, nicht aber immer seelenkundiger, dass man mit einem Worte zum Psychologen wie zum Maler oder zum Bildhauer geboren werden muss. Wer könnte indessen im Ernste behaupten, dass mit diesem Hinweise auf das Ursprüngliche und Unerlernbare der Menschenkenntniss irgend eine Erklärung gegeben worden sei? Ja, kann man sich dadurch nur eine leise Vorstellung machen von der Art und Weise, wie ein Psychologe mit seinen Gestalten operirt? Sicherlich nicht, wird man mir zurufen, aber es

wird auch eine andere Erklärung für diese Vorgänge zu geben versucht! Allerdings, man sagt, durch eine bestimmte Art von Phantasie-Thätigkeit sind wir in den Stand gesetzt, das Innere der Menschen zu erkennen, ebenso wie ein begabter Maler durch eine andere Art von Phantasie-Thätigkeit Farben in möglichst freier Weise zu verbinden vermag und dadurch zum grossen Coloristen wird. Ist die Phantasie überhaupt im Stande, uns Menschenkenntniss zu gewähren? Ich muss diese Frage zunächst beantworten, bevor ich weitergehe. Kann man durch Phantasie nicht Psychologie treiben, so muss es eine andere Eigenschaft des menschlichen Geistes sein, welche uns dazu befähigt. Ich spreche nur von der Phantasie-Thätigkeit, da Gedächtniss als Ursache des Psychologischen überhaupt nicht in Betracht kommen kann.

Es scheint ja überaus plausibel zu sein, wenn man die Ursache aller praktischen Psychologie in eine Art von Phantasie-Thätigkeit setzt. Denn wer eine reiche Phantasie besitzt, kann mit allen Eindrücken frei schalten und walten, kann mit den äusseren Gegenständen nach Herzenslust operiren — weshalb sollte er auch nicht mit den inneren Empfindungen so umgehen können? Wer die ideell grösste Phantasie besitzt, beherrscht mit seinem Blicke gleichsam die Natur, weshalb sollte er das Innere des Menschen nicht beherrschen? Aber die praktische Art, die fremden Ichs zu appercipiren, ist eine andere, wie die Art, in welcher wir Pflanzen oder Mineralien anschaulich wahrnehmen. Allerdings der Wahrnehmungs-Inhalt der äusseren Gestalt dieser fremden Ichs ist durchaus derselbe, wie bei allen anderen Dingen. Ich sehe einen blonden Backenbart, schwarze feurige Augen in derselben Weise, wie ich einen

Rosenstrauch oder ein dorniges Gestrüpp wahrnehme. Aber mit diesem Wahrnehmungs-Inhalt ist meine Kenntniss des anderen Ichs noch nicht erschöpft. Ich sehe in einem schönen Auge allerdings nur ein leises Flimmern, ich erblicke um den Mund herum nur ein schmerzliches Zucken, aber gleichzeitig mit dieser äusseren Wahrnehmung fühle ich tiefes Mitleid mit fremden Leiden, weil ich in demselben Augenblicke weiss, was das Flimmern des Auges zu bedeuten hat und verstehe, was das schmerzliche Zucken um den Mund sagt. Nicht nur der grosse Psychologe, fast jeder Mensch nimmt die Eindrücke von fremden Ichs in einer ähnlichen Weise auf. Mit der Wahrnehmung der äusseren Eindrücke ist immer irgend ein wenn auch noch so schwaches Mitempfinden und Miterleben verbunden. Die Stärke dieses Mitempfindens, Miterlebens macht erst den Psychologen. Ein jeder normale Mensch hat ein Erinnerungsvermögen, nicht aber ein Jeder ein gutes, geschweige denn ein ausgezeichnetes Gedächtniss. So hat Jedermann eine gewisse minimale Fähigkeit, Menschen zu kennen, ist darum aber noch lange nicht Menschenkenner. Es ist klar, dass dieses vom äusseren Wahrnehmungsactus stets begleitete Miterleben nicht Phantasie genannt werden kann, wenn wir nicht der Sprache Willkür anthun wollen. In der Combination dieser Wahrnehmungsvorgänge erschöpft sich die Phantasie; die Analogie indessen beginnt erst mit der Combination der Mitempfindungen und Miterlebnisse. Wenn ich mir auch dessen ganz unbewusst bin, so ist doch das Vermögen, mitzuempfinden, an einen Wahrnehmungsinhalt gebunden, aber dasselbe besteht nicht aus lauter solchen Wahrnehmungsvorgängen. Daraus folgt also, dass Phantasie und Analogie zwar in einem

nothwendigen organischen Zusammenhange stehen, aber keineswegs identisch sind. Die Grenzen zwischen diesem Mitempfinden und der Phantasie sind ebenso fliessende wie zwischen dem Gedächtnisse und der Phantasie, aber es sind doch immerhin Grenzen. Ich lese z. B. eine Novelle und vertiefe mich in eine Hauptfigur der Erzählung, das Mitempfinden wird immer lebhafter und lebhafter, ich sehe diese Gestalt bald vor mir fast ebenso genau wie sie der Novellist gesehen hat. Das Buch entfällt meinen Händen und träumerisch suche ich die Vorgänge der Erzählung mir anders zu gestalten. Ich lasse nun eine ähnliche Scene wie die geschilderte in der Stadt in der ich mich befinde, in einer mir bekannten Umgebung spielen. Ich modificire frei die Verhältnisse, diese Umgestaltung bringt die Phantasie allein zu Stande. Nun aber bringe ich die Romanfigur gleichsam auch innerlich in eine andere Situation. Ich lasse sie etwas anderes erleben, ich bringe sie in einen neuen, in der Novelle nicht geschilderten Conflict! Hiermit beginnt bereits eine neue Geistes-Thätigkeit. Die Phantasie wird vom Mitempfinden, von der eigentlichen Analogie abgelöst. Wäre die Phantasie das Ausschlaggebende in der praktischen Psychologie, dann müssten alle Diejenigen, welche sich ihrer Gunst in besonderem Masse erfreuen, auch grosse Menschenkenner sein. Wer wollte behaupten, dass dies wirklich der Fall ist? Ich spreche nicht von den grossen Philosophen. Obwohl sie Intellect, also Verbindung von Phantasie und Gedächtniss in hohem Masse besessen haben, waren nur die allerwenigsten von ihnen bedeutende Psychologen. Aber selbst die grössten Künstler, die doch sicherlich Phantasie genug besitzen, entbehren oft einer gewaltigen psychologischen Kraft. Es ist ferner bekannt, dass es unter den hervor-

ragenden Menschenlenkern gar manche giebt, welche keinen ausserordentlichen Intellect besitzen. Aber nebst Arbeitskraft und Energie sind es vor allem Taktgefühl und psychologische Gewandtheit, welche ihnen eine fast geheimnissvolle Macht über die Massen verleihen. Soll ich noch darauf hinweisen, wie oft sonst unbegabte, ungebildete Frauen ein geradezu staunenerregendes psychologisches Geschick bewiesen haben?

Ich glaube durch die obige Darstellung klargelegt zu haben, dass keineswegs eine besondre Art von Phantasie als die Ursache vom eigentlich Psychologischen anzusehen ist. Allerdings, worin dieses Mitempfinden und Miterleben eigentlich besteht, soll erst gesagt werden. Ich beabsichtige vor allem die verschiedenen Arten dieses inneren Processes zu schildern. Ich nenne Analogie das Vermögen in das Seelenleben Anderer sowohl wie in das eigene eindringen zu können. Wir hätten nun neben dem Gedächtniss und der Phantasie noch eine dritte geistige Eigenschaft: die Analogie. Ich weiss, dass ein gerechtfertigtes Misstrauen gegen das Einführen neuer Begriffe in der Philosophie vorhanden ist. Man fürchtet mit Recht, dass sich der angeblich neue Begriff als ein neues Wort entpuppen möchte. Indessen hege ich die feste Zuversicht, dass nach der Lecture der folgenden Blätter sich Jedermann davon wird überzeugt haben, wie sehr der Analogie-Begriff von der Wirklichkeit gefordert wird.

Aber nicht nur in das Seelenleben Anderer führt uns die Analogie, auch um in unser eigenes Innere zu dringen, bedürfen wir dieses Hineinversetzungs-Vermögens. Die reine Phantasie-Thätigkeit vermag uns auch nicht das geringste über uns selbst zu sagen. Es giebt aber neben einer Hineinversetzung in das

Seelenleben Anderer auch eine Hineinversetzung in sein eigenes Ich. Ich verstehe also unter primärer Analogie das Vermögen, fremde Empfindungen congenial zu erfassen, in innerer Weise in das Seelenleben Anderer einzudringen. Unter secundärer Analogie oder Selbst-Analyse verstehe ich die Fähigkeit, das eigene Innere zu erfassen, die inneren Empfindungen, die man selbst erlebt hat, oder noch erlebt, so umformen und umgestalten zu können, dass man möglichst alle inneren Vorgänge wirklich dadurch begreift. Wir werden uns in diesem Kapitel ausschliesslich mit der primären Analogie beschäftigen.

Ich habe schon hervorgehoben, dass jede noch so elementare, noch so rudimentäre Kenntniss vom Seelenleben Anderer, nur durch ein eigenes Miterleben, nur durch eine Hineinversetzung möglich wird. Daraus folgt indessen keineswegs, dass etwa alle Leute, welche im praktischen Leben Menschen kennen lernen und ergründen wollen, auch in dieser Art und Weise vorgehen. Sie sind es nicht im Stande und sie wollen auch gar nicht so vorgehen. Ja, selbst sogenannte Psychologen von Fach bedienen sich nicht der Analogie. Sie versuchen auf ganz anderen Wegen in das Innere einzudringen. Sie beobachten gewöhnlich eine ganze Reihe von Wahrnehmungsprocessen, binden und verknüpfen diese Beobachtungen und ziehen dann aus denselben Schlüsse über die inneren Vorgänge. Der innere Vorgang wird gar nicht empfunden, man begnügt sich mit einer Zurechtlegung angeblich innerer Empfindungen

aus Wahrnehmungen. Ebenso wie eine ganze Anzahl von Erkenntnisstheoretikern in ihren Arbeiten Symbol-Operationen und nicht Ergebnisse der Phantasie zu Tage fördern, ebenso wie manche Dichter reflectirt und manierirt sind, statt ursprünglich und ungesucht zu sein, so gehen viele Psychologen auch nicht wahrhaft mit-empfindend, sondern rein constructiv zu Wege. Denn als constructive Köpfe bezeichne ich alle diejenigen Psychologen, deren Ergebnisse auf blosser Grundlage von rein intellectuellen Erhebungen, also auf Phantasie beruhen. Solche construirende Psychologen sind noch zahlreicher als die Symmetriker. Es ist so schwer, so unendlich schwer, wirklich in das Innere einzudringen, mit Complexen von inneren Empfindungen und nicht mit Vorstellungen zu operiren, dass selbst bedeutende Psychologen hier und da sich zu Constructionen verleiten lassen. Aber die Analogie ist trotz alledem in einer gewissen primitiven Weise fast bei jedem Menschen vorhanden. Wie sehr es auch gerade in der praktischen Psychologie auf das Vermögen, auf die Kraft, mit dem Materiale zu operiren, ankommt, das Material bleibt doch bei fast allen Menschen dasselbe. Es sind nur die inneren Empfindungen, welche als Material des Analogie-Vermögens dienen könnten. Nur sie allein werden umgestaltet und combinirt, nur in ihrer Behandlung zeigt sich die Meisterschaft des Psychologen.

Ein jedes noch so primitive und rudimentäre Analogie-Vermögen besteht immer aus zwei Elementen, welche ich gleich analysiren werde: nämlich aus Approximations-Vermögen und Intensität der Hineinversetzung. Durch zwei Umstände wird dies Mitempfinden und Miterleben von Gefühlen fremder Ichs

bedingt. Vor allem muss ich in dem gegebenen Augenblicke, wo ich Jemanden congenial erfassen kann, auch im Stande sein, die möglichst ähnlichen Empfindungen selbst zu haben. Es handelt sich natürlich nur um eine Annäherung an die Empfindungsweise des Anderen, nicht um ein völliges Gleichsein. Man kann eigentlich nur ideell von einer vollkommenen psychischen Identität sprechen, in der Praxis handelt es sich um eine blosse Approximation. Ich habe schon gesagt, dass das Material der Analogie aus Complexen von inneren Empfindungen besteht. Alle inneren Empfindungen sind in groben Umrissen dieselben, nur in den Nuancen sind sie verschieden. Um diese Nuancen aber handelt es sich. Sie verleihen gleichsam dem psychischen Leben das Colorit, sie individualisiren und verfeinern es. Durch die grosse Anzahl der Empfindungen überhaupt werde ich aber auch in den Stand gesetzt, besondere fein nuancirte Empfindungen zu besitzen. Denn nur ein reiches Empfindungsleben ermöglicht gleichsam eine Auswahl der Empfindungen.

Man braucht nicht tiefe Empfindungen zu besitzen, wenn man viele hat, aber man hat keine nuancirten Empfindungen, wenn man ihrer nur wenige besitzt. Indessen muss zur Zahl der Empfindungen noch ein anderer Umstand hinzutreten, um das Verständniss fremder Empfindungsnuancen zu ermöglichen. Man muss auch von vornherein die ursprüngliche Kraft besitzen, starker gewaltiger Eindrücke fähig zu sein. Wenn mich nicht ein innerer Vorgang in einer fremden Seele ergreift, so bleiben in meinem Innern nur die allgemeinen Umrisse desselben haften, denn das Nuancirte, das Wesentliche des Vorgangs geht verloren. Die feinere Empfindung kann ich nur aus einer gewissen Span-

nung der Seele heraus verstehen. Wenn ich kein reiches Empfindungsleben besitze, ist es mir nur möglich, äusserst wenige, innere Vorgänge zu verstehen, weil ich mich nur den allergröbsten Empfindungen psychisch nähern kann. Irgend ein ungewisses ganz allgemeines Mitempfinden ist selbst für den psychologisch unreifen Menschen mit manchen Wahrnehmungsinhalten verknüpft. Gleich einem im Nebel hinschreitenden Menschen, welcher Formen und Farben nur verblasst und undeutlich wahrnimmt, kann sich auch der unreife Psychologe nur in einer ganz allgemeinen, verschwommenen, nebelhaften Weise in fremde Empfindungswelten hineinversetzen. Aber nehmen wir an, Jemand besässe selbst eine äusserst grosse Anzahl von Empfindungsnuancen, so würde er doch darum in das Seelenleben Anderer nicht eindringen können, wenn er nicht mit einer gewissen Kraft sich der ganzen Fülle der Eindrücke hingeben könnte. Es handelt sich nicht nur um ein Hineinversetzen, sondern auch gleichsam um ein Mitvibriren der Seele. Es giebt nicht nur eine gewisse Concentration des Gedächtnisses und der Phantasie, es giebt auch ein gewisses Sichsammelnkönnen des Analogievermögens. Es ist mir nicht gut möglich, Complexe von Eindrücken in meinem Innern treffend und rasch zu wiederholen, wenn meine Phantasie dabei in weite Fernen schweift. So kann ich auch nicht, um das schon vorhin erwähnte Beispiel weiter zu führen, die Hauptfigur der Novelle in eine neue innere Situation bringen, wenn nicht alle meine Fibern, mein ganzes Wesen nur auf diesen einen imaginären Vorgang concentrirt sind. Noch viel schwieriger ist dieses Concentrirtsein, wenn es sich um wirkliche Vorgänge handelt, da die Wahrnehmungsprocesse sich gleichsam fortwährend herandrängen

und so die Spannung der Seele aufzuheben drohen. Allerdings werden bald Intensität der Hineinversetzung, bald Approximations-Vermögen stärker sein, je nachdem bei dem betreffenden Individuum Fülle der psychischen Nuancen oder Spannungskraft der Seele überwiegen werden. Es müssen aber immer beide Elemente, sei es in noch so rudimentärer Form gleichzeitig vorhanden sein, um Analogie überhaupt zu ermöglichen. Ich bezeichne also als Approximationsvermögen jene Geisteseigenschaft, welche uns ermöglicht, mit der grössten Annäherungsstärke an die wirklich vorhandenen Empfindungen in das fremde Innere eindringen zu können. Ich verstehe unter Intensität der Hineinversetzung das Vermögen, durch welches wir in den Stand gesetzt werden, in einem gegebenen Augenblicke unsere ganze Kraft auf das Eindringen in fremdes Seelenleben zu richten.

Auf der engen Verknüpfung von Approximationskraft und Intensität der Hineinversetzung beruht die primäre Analogie.

Wie aus der obigen Darstellung hervorgeht, beruht die Intensität der Hineinversetzung auf einer gewissen Tiefe der Seele, auf einer Möglichkeit der psychologischen Objectivation. Allerdings trifft dies mehr erst bei einer gewissen Höhe der Entwickelung zu. Dann muss man aber auch vollständig frei sein können von Selbst-Analyse und dem störenden Einflusse persönlicher Stimmungen. Wie wir im rein Dichterischen den gewaltigen Flug der Phantasie bewundern müssen, so sind wir oft gezwungen, gerade in dieser Hineinversetzungskraft die Macht der Analogie zu bewundern. Es gehört ein reich entwickeltes, complicirtes, verinnerlichtes

Empfindungsleben dazu, um diese Hineinversetzungskraft zu besitzen. Das Approximationsvermögen indessen beruht auf einem grossen Umfang des Ich, auf einer ausserordentlichen Fülle der Einzelbeobachtungen, auf einer grossen Kraft sie zu verarbeiten. Unendlich viele Nuancen von Empfindungen muss man besitzen, alle möglichen inneren Vorgänge muss man beherrschen können, alle Saiten des Inneren müssen nachklingen und nachzittern — nur dann hat man eine grosse Approximationskraft. Wer diese geistige Eigenschaft besitzt, kann von sich mit dem alten Römer sagen: *nihil humanum a me alienum puto.* Wie schon hervorgehoben, sind selbst im elementarsten Stadium des Analogie-Vermögens beide Momente schon entwickelt, aber die eigentliche Intensität sowohl als der hohe Grad der Approximationskraft sind wesentlich das Product der socialen Complication....

Sociale Complication!! Schon wiederum ein neues Wort, ruft der Leser hier sicherlich aus. Allerdings ein neues Wort, aber auch als Bezeichnung für eine neue Sache. Ich will über diese durchaus nothwendige Hineinziehung eines neuen Begriffes gleich Aufschluss geben.*)

---

*) Ich bin leider genöthigt, hier eine grosse Abschweifung zu machen, um einer neuen von mir (allerdings nur in gröbsten Umrissen) schon vor zwei Jahren dargestellten Theorie Erwähnung zu thun. Bereits in meiner Schrift „Verschiedene Geschichtsauffassungen“, welche 1890 erschien, und der ein früher gehaltener Vortrag zu Grunde liegt, versuchte ich eine neue Begründung für die Umwandlung der Werthe zu geben. Hauptsächlich durch die unvollkommene Form der Darstellung aber, die ja schon allein durch die nothwendig unmittelbare Wiedergabe eines gehaltenen Vortrages bedingt war, ward es mir nicht möglich, in jener kleinen Schrift mehr als eine Anregung zu geben. Leider ist es mir auch jetzt nicht vergönnt, diese Darstellung in wesentlichen Punkten ändern zu können. Und zwar nicht nur allein um des Raumes willen, sondern auch wegen des ganzen

Die ganze Geschichte des Menschengeschlechts zeigt uns eine seltsame Umwandlung von Werthen. Ich will diesen Umformungsprozess in wenigen allgemeinen Zügen zu skizziren versuchen.*)

Was begegnet uns im Anfang der Geschichte? Die Organisation auf Basis der Familie, die Gens, der Clan.

Characters dieses Werkes. Mehr als Grundzüge zu einer Analyse des Realen soll ja diese Schrift nicht enthalten. Ich will, wie schon mehrfach hervorgehoben, in diesem Werke eine wissenschaftliche Weltanschauung und nicht ein System der Philosophie geben. Hiermit ist eine ausführliche und breite Untersuchung über das Wesen der socialen Structur, ohne welche eine gründliche Aufzeigung der Werthe in ihre Umwandlung nicht erfolgen kann, nicht gut zu verbinden. Mangel an Raum und der specifische Character dieser Schrift verhindern mich, wie schon gesagt, an einer ausführlicheren Darstellung meiner Complicationstheorie. Indessen glaube ich, dass diese Ansichten über die Umformung der Werthe, die überhaupt zum ersten Male in dem schon erwähnten Vortrag entwickelt wurden, hier durch den Zusammenhang mit den anderen Anschauungen viel verständlicher sein werden. Ist doch durch die ganze Formulirung des Realbegriffes, durch meine Ausführung über die Weltanschauung, sowie durch andere Untersuchungen dieser Werthanalyse vorgearbeitet worden. Auch werden die späteren Ausführungen diese Werthanalyse ergänzen und dadurch mit erklären helfen.

Als ich im Jahre 1889 zum ersten Male an diese elementare Darstellung der Werthumgestaltungen schritt, hatte ich noch keine Zeile von Nietzsche gelesen. Nach Lectüre seiner Hauptwerke sah ich ein, wie schwierig es ist, das Werthproblem anzufassen. Ich überzeugte mich bald davon, dass man die Frage tiefer fassen müsse, dass man nicht nach Belieben einige Werthe zerstören könnte, ohne andere zugleich aufzuzeigen, mit anderen Worten, dass man zunächst das gesammte Werthsystem, das Reale skizziren muss, bevor man auf eine speciellere Analyse gewisser wichtiger Werthe und dem damit zusammenhängenden Wesen der socialen Structur eingehen könnte. Aber in groben Umrissen muss die Analyse dieser socialen Structur doch gegeben werden. Man wird hoffentlich die Ausführlichkeit, mit welcher ich über diese Hineinziehung des Complicationsbegriffs Aufschluss gegeben habe, verzeihen und wird mir auch das Mangelhafte der im Texte folgenden Darstellung entschuldigen.

*) Aus den Gründen, die in der vorhergehenden Bemerkung schon genügend klargelegt worden sind, gebe ich hier, allerdings in veränderter Form, meine Darstellung der Complication wieder, wie sich dieselbe in meiner Schrift: „Verschiedene Geschichtsauffassungen“, Leipzig 1890. S. 52 flgd. findet.

Bei einer scharfen und eingehenden Betrachtung der Verhältnisse fällt uns folgende Grundeigenschaft dieser Gesellschaft auf. Der Kampf um's Dasein hat hier eine ganz eigenthümliche Form; er ist durchaus nach aussen gerichtet und zwar in doppelter Gestalt. Die Hauptform dieses äusseren Kampfes um's Dasein besteht in einem fortwährenden Kriege in jeder Art und Weise, den die einzelnen Stämme untereinander führen. Der Nebenfactor ist das keineswegs gewaltige Ringen mit der Natur. Innerhalb der Gemeinschaft hört der Kampf auf; aber das bleibt nicht immer so. Die Natur und die ökonomischen Verhältnisse zwingen den Menschen sich weiter zu entwickeln. Die Bevölkerung wird dichter, weitere Terrains müssen in Besitz genommen werden; die Menschheit bedarf anderer Mittel, anderer Waffen gegen die Natur, und so kommen Gesellschafts-Organisationen zu Stande, in denen der Kampf im Innern der Gemeinschaften zu toben beginnt, aber der äussere Kampf nimmt andere Formen an. Zunächst wird der Kampf mit der Natur zum Hauptfactor. Das geht immer weiter. In unserer Epoche, der Zeit der Gross-Industrie, hat der Mensch die Natur zwar noch nicht besiegt, aber sie doch so sehr zu beherrschen begonnen, dass diese Form des Kampfes um's Dasein etwas von der grossen ursprünglichen Bedeutung zu verlieren beginnt. Der andere bereits erwähnte Hauptfactor des Kampfes um's Dasein zerlegt sich in verschiedene Theile und nimmt eine andere Gestalt an. Bei einer gewissen Stufe der Entwickelung besteht der Kampf nicht mehr allein im Kriege, sondern auch im ökonomischen Wetteifer, im Kampfe der verschiedenen Institutionen einzelner Hauptvölker. Die Darwin'sche Theorie kommt uns bei dieser ganzen Ausführung überall zu statten, nur auf ihrer Basis kann ich

das Alles ausführen. Doch ich muss jetzt wiederum zurückkehren zum primitiven Menschen, um noch etwas zu untersuchen. Welches ist der innerste Zustand des Menschen auf dieser Stufe? Bereits in diesem Entwickelungsstadium machen sich die Einflüsse eines für die ganze historische Bewegung überaus wichtigen Processes bemerkbar. Schon am Anfang der Entfaltung jener primitiven Organisation der Gens ist es nicht mehr das unmittelbare, das ästhetisch-sinnliche Element im Leben allein, welches Werth für den Menschen hat. Durch den Kampf um's Dasein gewinnen andere mittelbare Elemente Werth und Bedeutung. Die körperliche Lust und Unlust, Schmerz und Freude, Hunger und Durst, psychische, unreflectirte Lust, durch gutes Funktioniren der körperlichen Organe hervorgerufen: alle diese unmittelbarsten Formen des Selbsterhaltungstriebes haben anfangs allein Werth für den Menschen. Da aber im Kampfe um's Dasein ihre Erreichung von anderen Factoren bedingt war, so mussten auch diese als Werthe betrachtet werden. Indem dann später über den Zweck die Mittel in Vergessenheit geriethen, so gewannen diese zuletzt selbständige Bedeutung und wurden zu eigenen Werthen. Die Freude an den Geräthschaften als solche, die Freude an den Waffen sind solche complicirte Werthe. Schon in der ersten Organisation der Gens kommt durch die ganze Reihenfolge der Traditionen, der Einrichtungen, welche den Menschen wie eine eiserne Kette umschliessen, das mittelbare Element erst recht zum Vorschein. Schon durch das Moment der Vererbung werden für den primitiven Menschen Einrichtungen, welche seinen Vorfahren durch die verstandesgemässe Einsicht, dass dieselben einen Schutz im Kampfe um's Dasein gewähren, werth waren, — zu selbständigen

Werthen. So ist anfangs der specielle Stamm, dem das Individuum angehört, für das Individuum nichts Anderes als ein Schutzmittel. Für die nächsten Nachkommen ist bereits die Idee des Schutzes weggewischt und man freut sich in einer Einrichtung zu sein, weil es eine Einrichtung ist; man freut sich des Stammes um des Stammes willen. Die Freude am glücklich ausgefallenen Kriege war ursprünglich nichts anderes als Freude an den dadurch eroberten Gütern oder Freude darüber, dass man sich vor dem Angriffe hatte schützen können; eine durch den Verstand geregelte, aber verhältnissmässig noch unmittelbare Freude. Für die entfernten Nachkommen besteht die Freude schon im mittelbaren Selbstgefühl der Ueberlegenheit; im durch den Verstand geregelten Gefühle, gute Waffen zu besitzen, mit diesen Waffen dem andern Stamme überlegen zu sein und endlich in der Sucht sich auszuzeichnen. Diese Sucht, sich auszuzeichnen, ist bereits ein stark complicirtes Werthgefühl. Je weiter man in der Geschichte der Menschheit schreitet, je mehr der Kampf mit der Natur sich entwickelt, je mehr der Kampf innerhalb der Einzelgemeinschaft sich entfaltet, desto mehr bilden sich mittelbare Elemente zu Werthen aus. Durch jede ökonomische Bewegung, durch jeden Klassenkampf, durch jede ganz specielle Art und Weise, wie sich der Kampf um's Dasein im Menschengeschlechte äussert, werden diese complicirten Werthe modificirt und weitergestaltet. Befriedigung von Neid und Habsucht werden für den Menschen selbständige Werthe. Das im primitiven Stamme vorherrschende Gefühl der Lust, welches das Bewusstsein, vor Anderen sicher zu sein, hervorrief, das Behagen, sich vor Anderen gehen lassen zu können, die Ruhe als eine aus psychischer unreflectirter Lust entstandene angenehme Empfindung

verlieren immer mehr und mehr an Werth und an ihre Stelle kommen complicirtere Gefühle: zunächst die Freude, sich fortwährend, in jedem Augenblicke diese Sicherheit durch seine eigene Ueberlegenheit erobern zu können; ferner die Freude, ganz andre Gefühle heucheln zu können, als die, welche man hat, dann endlich die Lust an fortwährendem rastlosen Jagen nach Abwechslung.

In der Zeit der kapitalistischen Epoche, in unserer Zeit, erreicht die Complication eine ungeheure Ausdehnung und Höhe. Fast alles hat für den Menschen nur einen Werth, weil es in anderer durch den Kampf um's Dasein jetzt gänzlich veränderter Art einen Werth gehabt hat für seine Vorfahren. Es giebt nur sehr wenige unmittelbare und uncomplicirte Werthe. Die Tendenz, die Natur zu beherrschen, macht es für den Menschen z. B. nothwendig, sich eine Kenntniss der Naturgesetze zu verschaffen; ferner eine Kenntniss des gesetzmässigen Zusammenhangs in der Geschichte und in seinem eigenen Denken. Im Laufe der Zeit wurde durch Vererbung die Erkenntniss selbst zur Freude, zum mittelbaren Lustgefühl, zum bereits sehr complicirten Werthgefühl. Aber der Process geht noch einen Schritt weiter. Zur Erkenntniss war und ist nothwendig der Besitz einer Reihe von Daten, die Aufnahme eines gewissen Materials, mit einem Worte: das, was man Wissen nennt. Das Wissen dient also nur der Erkenntniss, das Wissen soll uns Erkenntniss schaffen, nichts mehr. Für gewisse Leute aber — und deren Zahl ist unter den Gebildeten heute Legion — wird das Wissen zum selbständigen Werth. Nicht die Freude an der Vorstellung, was er mit dem Wissen anfangen werde, sondern die Freude an dem Wissen selbst existirt für einen solchen Menschen.

Während ein ferner Vorfahr von ihm sich vielleicht gefreut hat, weil er durch das Wissen die Erkenntniss und durch die Erkenntniss sich die Natur erobern konnte, während ein naher Vorfahr von ihm sich vielleicht freute, durch das Wissen Erkenntniss zu bekommen, freut er sich der Hundert und Tausend Kleinigkeiten, weil es eben Hundert und Tausend sind. Dieses Verhältniss zwischen Wissen und Erkenntniss, zwischen Erkenntniss und Leben, ist vielleicht das treffendste Beispiel für die Höhe, welche die Complication erreicht hat, für den Grad der Mittelbarkeit und Verinnerlichung aller Werthe.

Aber es giebt einen Zustand, wo trotz des bereits fortgeschrittenen Kampfes um's Dasein noch eine verhältnissmässig sehr uncomplicirte Schätzung von Werthen herrscht. Am Ende der Mittel- und am Anfang der Oberstufe der Barbarei hatte sich der Mensch an den Kampf mit fremden Gemeinschaften bereits gewöhnt. Für seine Bedürfnisse reichen ihm bereits die Mittel und Waffen gegen die Natur aus. Er ist deshalb verhältnissmässig glücklich und zufrieden, und die Organisation lässt das sinnliche und beschauliche Geniessen zu. Auf der höchsten Stufe dieser Entwickelung geht das Geniessen in eine andre Form über. Der ästhetische Trieb (wie schon von Aesthetikern dargethan), auf Grund der Sinnlichkeit entstanden, erobert sich immer weitere Gebiete, dringt gleichsam ein in alle seelischen Poren, verliert die rohe Gestalt und wird immer edler. Auf der Stufe des Ueberganges zwischen Barbarei und Civilisation bekommt dies ästhetische Element eine noch höhere Form, jene innere Harmonie entsteht, welche uns in den Homerischen Gesängen mit einer Plastik und Gewalt entgegentritt, gegenüber der selbst die Grössten

unter uns nur ästhetische Epigonen sind. Jetzt erst begreift man die Auffassung Goethe's, der es für schön fand, selbst nur der letzte der Homeriden zu sein. Aesthetisch ist dies primitive griechische Volk nicht erreicht worden, nicht vom gebildeten Athen, nicht von Shakespeare, nicht von Goethe. Man versteht die unendliche Wehmuth eines Hölderlin, man begreift, warum er sich gerade nach der Sonne Homer's so tief sehnte. Allerdings manche werden vielleicht diese ursprüngliche Aesthetik nicht besonders lieben. Mit raffinirten Sinnen ausgestattet und im Besitze eines von Stimmungen geleiteten, daher unfreien Intellects, werden sie diesen Ueberschuss an Kraft, dieses Volle und Gesättigte des Lebens als unästhetisch verwerfen. Derjenige aber, welcher sich in seinem Urtheile von den Fesseln falschen Geschmackes befreit hat, wird in dieser homerischen Periode gerade das Aesthetische *κατ' ἐξοχήν* erblicken. In dieser einen Thatsache liegt vielleicht das ganze Werthurtheil über die Complication.

Es steht auf jeden Fall fest, dass die Menschheit in ihrer weiteren Entwickelung sich von dem Zustande, den ich als den complicationslosen bezeichnet habe, immer mehr und mehr entfernt. Die äussere Form des Kampfes um's Dasein, der Kampf mit der Natur, wird abgeschwächt, aber die innere Form des Kampfes um's Dasein, der sociale Kampf, ist noch nicht soweit fortgeschritten, wenn man auch schon seinem Abschlusse entgegensehen kann. Bis dieser Kampf aber nicht eine ganz andere schwächere Form annimmt, muss die Complication bestehen, denn die Ursache der Complication aller Werthe ist ja der Kampf um's Dasein in verschiedenen Gestalten gewesen. Mehr aber als der Kampf mit der Natur hat der sociale Kampf

der Einzelgemeinschaften untereinander, sowie der Individuen untereinander die Werthe mittelbar gemacht. Habsucht und Neid, Ehrgeiz und Herrschsucht, alle die complicirten Werthe, welche sich als wahre Plagen der Menschheit darstellen, sie sind gerade das Product dieser socialen Form des Kampfes um's Dasein. Sobald diese Form des Kampfes um's Dasein verändert wird, sobald der sociale Krieg in jeder Gestalt gemildert und abgeschwächt wird, werden die complicirten Werthe sich auch verändern und eine andere Gestalt annehmen. Die Lösung der socialen Frage ist gleichsam der Rahmen für eine Veränderung aller complicirten Werthe. Ob, wie und wann diese Lösung vor sich gehen wird, will ich an dieser Stelle nicht entscheiden und somit kann ich auch in diesem Kapitel meine Ansicht von der Auflösung der Complication nicht berühren. Das Eine will ich nur sagen, diese Auflösung kann eintreten, sobald der sociale Kampf abgeschwächt wird und wir gehen vielleicht schon in einer nahen Zukunft einer Milderung der socialen Form des Kampfes um's Dasein entgegen. Wenn wir aber, und hiermit will ich diese kurze Auseinandersetzung über die Complication schliessen, die Geschichte als Ganzes betrachten, so können wir ihr Resultat gleichsam in einem Satze zusammenfassen, nämlich in der Constatirung, dass die Menschheit bis jetzt immer mehr und mehr von diesem complicationslosen Zustand sich entfernt hat.

Ich kehre nun nach dieser etwas längeren, aber durchaus nothwendigen Abschweifung zur Auseinandersetzung des Analogiebegriffes zurück. Wie schon betont,

ist das Analogievermögen in einem gewissen Grade selbst dem primitiven Menschen gegeben. Man braucht nur einen flüchtigen Blick auf die ersten socialen Organisationen zu werfen, um sich dessen zu vergewissern. Wenn der Stammeshäuptling sich im Rathe Gehör zu verschaffen wusste, wenn eine Gens die andere innerhalb derselben friedlichen grösseren Gemeinschaft, der Phratrie, beherrschen konnte, so geschah dies nur — wenigstens zum Theil — weil schon auf jener ersten Stufe der menschlichen Entwickelung gewisse Individuen Menschenkenntniss besassen, weil sie es vermochten, die Seelen Anderer zu beherrschen. Allerdings, anfangs mochten es nur kriegerische Eigenschaften allein sein, durch welche sich die Stammeshäuptlinge Macht und Ansehen zu verschaffen wussten. Bald indessen kommen noch andere Eigenschaften hinzu. So finden wir auf einer verhältnissmässig frühen Entwickelungsstufe der Gesellschafts-Organisation auf Basis der Familie neben dem Kriegsanführer, den Sachem, den Vorsteher für alle friedlichen Angelegenheiten. So treffen wir bei einer späteren Entwickelungsstufe, in den homerischen Gedichten, neben den Helden die weisen Berather. Ja, in diesen Gedichten werden uns manche Berather, der greise Nestor z. B., als Menschenkundige sogar bezeichnet. Natürlich muss man sich davor hüten, in jedem Acte primitiver Intelligenz, in jedem Beweise von Geschicklichkeit und Gewandtheit bei Wilden oder Barbaren, schon ein eigentlich psychologisches Vorgehen zu erblicken. Gar oft ist die Phantasie allein hier im Spiele, nicht selten ist es die Kraft des Vorstellungsvermögens, die Gewalt der rein äusseren Beobachtung, durch welche der Häuptling seine Stammesgenossen beherrscht, die primitiven socialen Angelegenheiten in geschickter Weise

leitet. Schon durch die Schärfe der Sinne wird in dieser frühen Epoche der Menschheit jene äussere Beobachtungskraft bedingt, welche wir bei den Wilden oft so sehr bewundern und vielleicht mit dem Analogie-Vermögen zu verwechseln leicht geneigt sein dürften. Aber die innere Beobachtung ist bereits in den ersten Perioden neben dieser äusseren schon vorhanden. Selbst der Wilde besitzt nicht allein eine gewisse primitive Intelligenz, sondern er ist vor allem auch schlau, gerieben und verschlagen, lauter Nuancen, womit der gewöhnliche Menschenverstand in den meisten Fällen die Grade und Verschiedenheiten praktisch psychologischen Verfahrens bezeichnet. Diese Schlauheit erreicht indessen einen viel höheren Grad in derjenigen Entwickelungsstufe, wo der Wilde, sociologisch und ästhetisch gesprochen, zum Barbaren wird, und entwickelt sich vollends in der Uebergangszeit zwischen Barbarei und Civilisation. Von den meisten Barbaren kann man sagen, dass sie gerieben, ja hyperschlau sind. Wie wenig tief sie in ihrer Auffassung von Dingen und Menschen auch sein mögen, jene primitive Menschenkunde, in der man sich auf die Berücksichtigung der allgemein menschlichen Seiten beschränkt, besitzen sie doch in einem verhältnissmässig hohen Grade. In der Uebergangsstufe zwischen Barbarei und Civilisation aber, welche uns in den homerischen Gedichten entgegentritt, bemerken wir auch die grössere Entwickelung des Analogie-Vermögens. Odysseus ist nicht allein intelligent, sondern vor allem auch schlau. Er kennt nicht allein die Dinge, sondern auch die Menschen. Sein inneres Auge beherrschte in derselben Weise die Welt der Empfindungen, wie sein äusseres die Welt der Sinne. Ob er in der Volksversammlung dem Thersites entgegentritt,

oder ob er im intimeren Rathe der Fürsten Streit schlichtet und Rathschläge ertheilt, der Dichter lässt ihn uns überall als Menschenkundigen erscheinen. Zahlreiche Stellen in der Odyssee und Iliade beweisen dies. Wenn er auch besser wie eigentliche Barbaren das Individuelle psychologisch zu erfassen vermag, so beruht doch die Stärke seiner primitiven Psychologie in der Erkenntniss des allgemein Menschlichen. Als er z. B. den Rath ertheilte, jenes colossale hölzerne Pferd zu erbauen, durch welchen Rathschlag schliesslich Troja eingenommen wurde, so bewies er dabei nur seinen richtigen Blick für eine allgemeine menschliche Schwäche. Nicht die Trojaner allein, jedes andere Volk hätte nach einer so langen Belagerung sich vielleicht dem Jubel hingegeben.

Die Psychologie homerischer Gestalten indessen ist eine verhältnissmässig einfache, sie entspringt weder aus einer Tiefe der Seele, noch aus einem Umfange des Ich. Die geistige Welt eines anderen Menschen ist noch keineswegs ein Theil meiner eigenen Welt. Wie ich späterhin zeigen werde, ist die Selbstanalyse noch nicht vorhanden. Der primitiv-ästhetische Mensch kennt nicht nur ausnahmslos Andere besser als sich selbst, er hat von seinem eigenen Innern eigentlich kaum mehr als eine Ahnung, ja, es ist ihm angst und bange vor sich selbst. Auf einer gewissen Stufe der Entwickelung fürchtet er die Naturgötter lange nicht so, wie die Dämonen seines Innern. Allerdings sind sowohl Approximationskraft als auch Intensität der Hineinversetzung, diese nothwendigen Bedingungen jedes primären Analogie-Verfahrens schon vorhanden. Gewisse seelische Details, eine ganze Reihe psychologischer Daten besitzt auch der primitive Psychologe. Wie sehr aber wird

dieser Materialvorrath durch die Complication vergrössert, im gewissen Sinne auch verändert! Vor allem auf die Vergrösserung musste der historische Gesammtprocess, durch welchen die meisten Werthe mittelbar gemacht werden, von entscheidendem Einflusse sein. Bevor durch die sociale Form des Kampfes um's Dasein bedingt, dieser Process vor sich ging, hatte der Psychologe als Vorbedingung seiner Operationen gar keine eigentliche Fülle von Details nöthig. Was er vom Andern wissen musste, brauchte er alles für die Gestaltung seines eigenen Lebens. Die Psychologie des Häuptlings, des primitiven Fürsten war, um einen paradoxen Ausdruck zu gebrauchen, nicht seelischer Luxus, sondern eiserne Nothwendigkeit. Auch damals waren die innern Empfindungen nuancirt. Aber es waren mehr äussere Umstände, mehr Einflüsse der Natur, welche diese Nuancirung veranlassten. Die innere Beobachtung dieser nuancirten Empfindungen fiel mehr mit der äusseren zusammen als späterhin oder gar heutzutage. Ebenso wie die Gesichtszüge damals das Innere des Menschen mehr wiederspiegelten, so errieth der primitive Psychologe mehr als er sich eigentlich hineinversetzte. Denn dies psychologische Errathen ist gleichsam die Vorstufe zur Analogie. Durch den Process der Complication wurden einerseits viele Werthe verinnerlicht, andrerseits viele neue Werthe geschaffen. Das Register menschlicher Schwäche und Unvollkommenheiten wuchs, zu gleicher Zeit auch das Register menschlicher Geschicklichkeit und Gewandtheit. Jeder wurde bald auf eine andre Weise schlau als der Andre, Jeder hatte bald andre Mittel gefunden, seine Schwächen zu verbergen. Wer herrschen wollte, musste dies alles verstehen lernen, das psychologische Material wuchs,

der Menschenkundige musste bald eine Fülle von Details zu überblicken trachten. Es wurde immer schwieriger, sich in Andere mit einer grossen Annäherungsstärke hineinzuversetzen, weil die Anderen inzwischen immer umfassender geworden waren. Dies aber war nur die eine Seite des Processes. Es wurden durch die Complication nicht nur neue Werthe geschaffen, sondern auch alte verinnerlicht. Je verinnerlichter die Werthe wurden, desto mehr entfaltete sich das Besondere in den menschlichen Eigenschaften. Ja, auf einer gewissen Stufe fielen diese verinnerlichten Werthe aus dem Rahmen des eigentlich Praktischen. Der Häuptling brauchte sie nicht mehr zu seinen Zwecken, weil sie nicht mehr allgemein menschliche Werthe waren und weil die sociale Organisation bis auf die neuere Zeit schon zur Genüge werthnivellirend wirkte. So verliert auf einer gewissen Stufe der Entwickelung die Psychologie ihren primitiv-praktischen Character, sie wird zu einem Luxus der Seele. Von praktischer Bedeutung zu sein hat sie natürlich nie aufgehört, wohl aber begann sie nebenbei für gewisse Menschen eine Art mittelbarer reflectirter Lust zu sein. Nur diese immanent praktische Form, welche sie in ihrer primitiveren Gestalt besass, streifte sie ab. Ja, späterhin und besonders in unserer Epoche beginnt sie, durch den socialen Kampf um's Dasein bedingt, wiederum in anderer Form eine erhöhte praktische Bedeutung zu gewinnen. Dies des breiteren hier auseinanderzusetzen, würde mich zu weit führen.

Ebenso wie das eigentliche Approximationsvermögen wird auch die Intensität der Hineinversetzung durch den Process der Complication befördert. Wenn es die praktischen Bedürfnisse des Lebens erheischen,

concentrirt sich auch der primitive Psychologe. Aber er thut dies nur selten, wenn es der praktische Zweck geradezu fordert und selbst der genialste unter diesen primitiven Psychologen ist nicht im Stande, seine Seele parat zu haben für die Aufnahme von Eindrücken aus fremden Gedankenwelten. Jedes Mitzittern und Mitvibriren des Innern ist ihm gleichsam ein Ereigniss. Dies hat die Complication geändert. Wir moderne Menschen haben die Seelen Anderer erobert, um sie zu besitzen, um sie zu beherrschen, aber auch, um sich an ihnen zu ergötzen, um uns an ihnen anzuregen. Als die Menschheit jene ursprüngliche Aesthetik besass, die ich früher schilderte, fühlte sie sich durch die Schranken des Ich nicht persönlich bedrückt. Der Genuss war gleichsam gegeben, man brauchte ihn nicht zu suchen. Sobald aber die sociale Form des Kampfes um's Dasein die Werthe mittelbar machte, erweiterte sich das eigene Ich und mit dieser Erweiterung zugleich entstand die Lust am erweiterten Seelenleben. Die Harmonie der Individualität verschwand, und zugleich mit der Unzufriedenheit und Selbstanalyse zog die Möglichkeit, sich zu objectiviren, in das menschliche Herz. Dies Vermögen, sich zu objectiviren, war vielleicht ein Schutz für die ungeheure Fülle neuer Eindrücke, welche heranstürmte. Da der Mensch doch nicht mehr ungestört sich der Natur hingeben konnte, wollte er wenigstens in das Seelenleben Anderer einen Einblick thun, indem er sich dabei auf einige Zeit von den Fesseln persönlicher Gefühle befreien wollte. So entstand das psychische Concentrirtsein, die Intensität der Hineinversetzung, welche immer mehr sich entwickelte. Der moderne Psychologe vollends, insofern er von der Selbst-Analyse nicht stark beeinflusst wird, lebt geradezu

in den Seelen Anderer. Er, der vielleicht als Kleinbürger geboren, in seiner Jugend nur Sorge und Noth gekannt hatte, vermag sich für Augenblicke ganz mit der Denk- und Anschauungsweise des höchsten Aristokraten zu identificiren. Nur wenige menschliche Seelenvorgänge sind ihm fremd. Er erwägt die Sympathien und Antipathien der verschiedensten Leute, er rechnet mit all' ihren Vorzügen und Fehlern, wiegt sie in Stimmungen ein und bringt ihnen auf gefühlsmässigem Wege Ueberzeugungen bei. Ich spreche natürlich nur von einem vollkommenen Psychologen. Wenn wir keinen hätten, könnten wir doch darum einen construiren und ihm in erhöhtem Masse Eigenschaften zuschreiben, welche Andere in viel unvollkommenerer Weise besitzen. Es wäre dies eine wissenschaftlich vollkommen zulässige Methode, die wir aber in diesem Falle nicht nöthig haben. Hat doch die gütige Mutter Natur den allgewaltigen Shakespeare erstehen lassen, den seelenkundigsten aller Menschen, den vollkommensten Psychologen, den sich der menschliche Geist nur ausmalen, nur erträumen konnte. William Shakespeare ist zugleich ein Beweis dafür, wie sehr das Approximationsvermögen und die Intensität der Hineinversetzung Producte der socialen Complication sind.

Wie Homer die ursprüngliche Aesthetik, so vertritt Shakespeare das complicirte Empfinden der neueren Menschheit. Es ist vielleicht gerade das grösste an Shakespeare, dass er als Aesthetiker von manchen erreicht, ja sogar übertroffen wird, dass er aber als Psychologe thurmhoch über allen Anderen steht. Die gesammte Entwickelung der Complication hat sich gleichsam in ihm resumirt. Der gewaltige

Bayerische Staatsbibliothek München

Hintergrund des ursprünglichen frisch pulsirenden Lebens ist vorhanden, aber in strenger Reihenfolge sind auch alle mittelbaren Werthe verzeichnet. Ueber diese Psychologie selbst kann man nur eine Apologie schreiben. Sie ist ebenso umfassend als tief. Nie macht sich ein construirender Zug bemerkbar, alle Gestalten sind empfunden, sind geschaffen worden. Nirgends eine Unvollkommenheit, nirgends ein psychologisch falscher Ton. Ein Drama ist vielleicht psychologisch minder grossartig, keines aber, selbst vom allerhöchsten Standpunkt aus betrachtet, schlecht. Man weiss nicht, ob man die Fülle der Details oder die Gewalt der Hineinversetzung mehr bewundern soll. Obwohl ein ausserordentliches dichterisches Temperament das Ganze seiner Stücke zusammenhält, obwohl fast nie jenes innere Dramatische fehlt, so ist dennoch die psychische Objectivation eine vollkommene. Es ist ein Beweis von grösster Unkenntniss Shakespeare's, zu behaupten, wie dies vielfach geschehen ist, dass er sich in Hamlet selbst analysirt habe. Die übertriebene Selbstanalyse ist, wie das dritte Kapitel beweisen wird, ein Symptom dafür, dass man die allerhöchste Hineinversetzung in die Seelen Anderer nicht besitzt. Wer könnte dies gerade von Shakespeare behaupten? Seine Seelenkunde konnte weder durch Mangel an Wissen, noch durch Einwirkungen des Milieu aufgehalten werden. Romeo und Julie scheint mit dem Herzblut eines Italieners geschrieben worden zu sein, und wie viele historische Fehler er auch gemacht haben mag, er wusste vom Seelenleben der alten Griechen und Römer mehr als die ganze Zunft der Gelehrten seiner Zeit. Shakespeare besass eben das umfassendste und tiefste Ich, er war der Psychologe κατ' ἐξοχήν.

Immer mehr und mehr hat sich seit Shakespeare die sociale Complication entwickelt. Immer düsterer ist das Leben geworden, immer schwerer der Kampf um die inneren Güter. Die mittelbaren Werthe haben ihrerseits noch mittelbarere erzeugt, das Ursprüngliche scheint man vollends abgestreift, das Natürliche vergessen zu haben. Rousseau's bekannte Formel war nur eine mit Temperament vorgetragene rein theoretische Erwägung, seine Ansicht, dass man zur Natur zurückkehren müsse, hat diese Rückkehr selbst keineswegs gefördert. Erst in der letzten Zeit machen sich leise Anfänge einer wahren Einsicht über das Verhältniss menschlicher Natur und Unnatur bemerkbar. Dieser Zustand der Dinge musste sich auch bei fast allen modernen Psychologen wiederspiegeln. Zwar wird die psychische Virtuosität immer grösser, die Beherrschung psychologischen Details immer nothwendiger und allgemeiner, immer mehr wird mitempfunden, das Analogie-Material erweitert sich zusehends. Aber in den meisten Fällen, und selbst bei grossen modernen Psychologen, fehlt eine gewisse Ursprünglichkeit. Der Hintergrund des frischen pulsirenden Lebens, der bei Shakespeare überall sichtbar wird, ist vollends verschwunden. Weitaus den meisten modernen Psychologen fehlt die treibende Kraft der Vitalität vollkommen. So stückeln diese Zerklüfteten und Zerrissenen die Seelen Anderer zusammen. Es ist viele wahrhafte Hineinversetzung in der modernen Psychologie, aber dennoch ein mattes Mitempfinden. Es fehlt meistens die Fülle des Lebens, nicht die Kraft der psychischen Objectivation. Aber auch diese letztere ist bereits stark durchsetzt mit Selbstanalyse, ja mit übertriebener, krankhafter Selbstanalyse. Der moderne Psychologe ist oft seelisch

krank und er thut sich noch etwas darauf zu Gute. Ich glaube, es wird bald ein Axiom werden, dass eine grosse Gesundheit zum Psychologen unfähig macht: „Werther“ und ein schlecht verstandener „Hamlet“ erscheinen Vielen als Ideal psychologischer Darstellung. So ist der Boden vorbereitet für die eigentliche psychologische Construction und sie ist jetzt im vollen Anzuge begriffen. Aber bereits machen sich auch hier die Anzeichen einer neuen Zeit bemerkbar. Es ist besonders ein Psychologe, aus dessen Werken man Umrisse neuer seelischer Zustände sowohl als auch vollständiges Erfassen der alten finden kann.

Unter den russischen Schriftstellern giebt es mehr als einen guten Psychologen. Turgenjew ist ein feiner, Gogol ein ungemein packender Menschengestalter. Aber sie werden übertroffen von Dostojewski, dem reichsten und tiefsten Psychologen, den es seit Shakespeare gegeben hat. Die Fülle des psychischen Details ist eine geradezu Erstaunen erregende. Einige Dichter gehen damit haushälterisch um, andere streuen das Detail mehr aus, Niemand aber bringt alles so ausführlich, wie Dostojewski. Die tausend Nuancen, aus denen ein Mensch besteht, werden uns alle vorgeführt, keine hat er vergessen und nie erspart er sich und uns aus ästhetischen Gründen irgend eine aufzuzählen. Er huscht über nichts hinweg und lässt nur wenig errathen. Er bietet auch deshalb wenig Anregung zum Weitergestalten seiner Figuren, wir können nur wenig an seinen Gestalten umformen, wir müssen uns mit ihrer blossen Aufnahme in unserem eigenen Innern begnügen. Wir thun in den meisten Fällen nichts anderes, als wie Dostojewski'sche Menschen psychisch zu registriren. Aber trotz dieser glänzenden Eigenschaft und obwohl er ebenso tief wie

reich ist, erscheint Dostojewski dem grossen Briten gegenüber ganz unvollkommen. Zwei Umstände beschränken seine Psychologie. Sein Intellect und der Einfluss des Milieu. Dostojewski ist überall Russe. Sein Inneres umfasst die Empfindungswelt anderer Nationen nur unvollkommen. Mit einer rührenden Unbeholfenheit fasst Dostojewski die höchsten Probleme, falls sie nicht rein ethischer Natur sind, an. Im Ethischen aber zeigt sich wieder seine Meisterschaft. Allerdings beruht diese Art der Ethik vollständig auf rein psychologischer Grundlage. Die ethischen Perspectiven sind nur Rahmen für ein gewisses höheres Ausleben seiner Lieblingsgestalten, und nicht, wie dies so oft geschieht, die psychologischen Gestalten nur Verkörperungen moralischer Reflexionen und Abstractionen. Dass er dies öfter unbewusst that, dass ihm des öfteren die Ethik und nicht die Psychologie Selbstzweck war, ändert hieran nichts. Was vor allem Dostojewski in seiner Ethik zur Anschauung bringt, was er uns gleichsam plausibel macht, ist die Realität des Mitgefühls, der Werth der Milde. Wie sehr das Leben durch eine glückliche Mischung von Kraft und Milde verschönert werden kann, das hat Dostojewski noch nicht erkannt. Aber sein Mitgefühl ist nicht das Matte, Wesenlose der alten Indier und vielleicht auch Schopenhauer's, sondern wie aus den „Brüdern Karamassow" hervorgeht, aus der vollen Sinnlichkeit entstanden, ein die Sinnlichkeit wiederum regulirendes und veredelndes Lebenselement. Niemand hat so sehr ethische Perspectiven aus einem ethischen Gefühle selbst heraus aufgezeigt als Dostojewski. Kein moderner Psychologe hat so sehr die edlen Saiten des Menschen erzittern gemacht wie er.

Ich bin mit der Aufzeigung der primären Analogie noch nicht zu Ende. Ja, ich müsste sogar eine ganze Reihe von Beispielen aller Art noch anführen, um meine Ansicht, dass die Seelenkunde keineswegs durch eine Art Phantasie bedingt wird, sowie das Wirken der beiden Factoren, aus denen die primäre Analogie besteht, noch deutlicher hervortreten zu lassen. Indessen erlaubt mir der Raum dieses Werkes eine solche ausführliche Analyse nicht. Es sollen doch hier nur die Grundzüge einer Lehre gegeben werden. Ich kann mich daher nur auf drei kurze Ausführungen beschränken. Ich werde nur den psychologischen Werth der dichterischen Ahnungen über die Complication, das sociale Element im Psychologischen, sowie die Psychologie der Frau noch kurz erwähnen.

Der ganze für die Entwickelung der Analogie so überaus wichtige historische Process der Complication selbst wird von manchen Dichtern schon geahnt. Tief gräbt sich das Schmerzgefühl über die mittelbaren Werthe, das Bange und Beengende der menschlichen Unnatur gerade in die Seele der allergrössten Dichter. Sie sind es doch, die am meisten bedrückt und beengt, gequält und gefoltert werden vom reflectirten Leben der neueren Menschheit. Sie fühlen aber auch am allermeisten den ewig verjüngenden Hauch der Natur, sie allein empfinden noch immer den vollen Werth des Ursprünglichen. Selbst wenn sie krankhaften Stimmungen auf die Dauer erliegen, sind die wirklich grossen Dichter doch immer empfänglich für das Natürliche. Auch Diejenigen, denen es an Vitalität gebricht, lechzen nicht nach Wahrheit, nicht nach vollendeter Kunst, sondern vor allem nach der Fülle des Lebens, wenn sie auch vorgeben, diese

Fülle nicht für sich, sondern für die gesammte Menschheit zu fordern. So tritt uns schon in Shakespeares „Sturm“ in fast unheimlicher Weise die Complication entgegen. In Kaliban wird uns das ursprünglich Uncivilisirte, gleichsam nackt Wilde vor Augen geführt; dann im Stücke auch auf das Krankhafte der Civilisation hingewiesen und das Ganze lässt sich von einem gewissen Standpunkte aus als ein prophetischer Ausblick in die Zukunft betrachten, als eine Verschmelzung der Civilisation und des Ursprünglichen in eine höhere Einheit. Auch im zweiten Theile des „Faust“ wird die Complication geahnt. Ich weise nur auf die Scene hin zwischen Faust und der Sorge, wo das ganze innere Elend, die psychische Noth, welche durch die sociale Form des Kampfes um's Dasein in die Menschheit gebracht wurde, uns in wenigen lapidaren Zügen vorgeführt wird. Noch inniger aber hat Hölderlin den wahren Zustand der Dinge empfunden. Die Sehnsucht nach der homerischen Zeit ist bei ihm eigentlich nur die Form, in die sich die Sehnsucht nach ganz neuen Zuständen kleidet. Er wollte eigentlich nicht zurück, sondern vorwärts. Wohl bedurfte seine kranke Seele eines tiefen Verständnisses der homerischen primitiv-griechischen Zeit, aber seine ganze Empfindungsweise geht nur scheinbar im Altgriechischen auf. Nicht nach der Sonne Homer's, sondern nach der Morgenröthe einer neuen Zeit verlangt sein ganzes Innere. Er hat nicht den Muth des Intellects gehabt, in die Welt, die ihm seine Phantasie ausmalte, auch weit einzudringen. Vielleicht liegt hier der tiefste Grund seines Unterganges. Der psychologische Werth dieser dichterischen Ahnungen über die Complication lässt sich leicht ermessen. Nicht etwa, dass diese Dichter stets auch grosse Psychologen

waren, aber sie haben ein so unendlich reiches Empfindungsleben, dass sich die Seelen ganzer Epochen in ihnen gleichsam wie in einem Brennpunkte vereinen. Nicht die Phantasie allein vermag dies zu Stande zu bringen und nicht die Analogie, sondern eine seltsame Mischung beider, eine Fülle von Vorstellungs- und Empfindungs-Nuancen. In diesen Ahnungen erweitert sich gleichsam das Analogie-Vermögen — der Dichter wird zum Seher.....

Das sociale Element im Psychischen hier noch ausführlich auseinanderzusetzen, erscheint eigentlich überflüssig. Ist doch die ganze frühere Erörterung nur ein grosser Beweis für den innigen Zusammenhang des Socialen und Psychischen. Eine Bemerkung indessen sei mir noch gestattet. Ich habe bisher — direct wenigstens — mehr von der Einwirkung der Psyche auf die eigentlich gesellschaftlichen Zustände gesprochen. Nur an einer Stelle erwähnte ich die sociale Organisation als werthnivellirenden Factor. Die Bedeutung dieser Werthnivellirung ist in der That eine grosse. Fortwährend gleicht die Gesellschaft Werthe aus, fortwährend schafft sie neben den äusseren auch innere Durchschnittswerthe. In der Verschiedenheit dieser letzteren Operation äussert sich hauptsächlich die psychische Verschiedenheit der Racen und Völker. Vor allem aber ist der Grad der Werthnivellirung überhaupt zu gleicher Zeit auch der Massstab des Einflusses socialer Organisationsformen auf das psychische Leben. Beim Wilden wirkt die Gesellschaftsorganisation überhaupt nicht nivellirend, bei den Barbaren ziemlich schwach, bei den ersten civilisirten Menschen ziemlich stark, bei uns Modernen in geradezu gewaltiger Weise. Selbst die stärkste Individualität besitzt heutzutage noch so viele gemeinsame

Werthe mit Anderen, wie sie der gewöhnlichste Barbar nie besessen hat. Das Milieu übt einen immer stärkeren Einfluss aus. Schon die Thatsache, dass die meisten modernen Geister begonnen haben, in überaus heftiger Weise sich gegen den Einfluss des Milieu zu wehren, ist ein Zeichen für die Grösse dieses Einflusses. Bei den einzelnen Völkern indessen ist die Form dieser Werthnivellirung eine durchaus verschiedene. Ebenso wie die Individuen je nach ihrem Temperamente, je nach der Kraft ihres Intellects sich die Werthe zurechtlegen, so nivelliren auch die Nationen, bedingt durch jeweilige gesellschaftliche Formationen, die Werthsysteme.

Ich komme nun zu einer kurzen Auseinandersetzung des Analogie-Vermögens bei den Frauen. Es ist schwer, in wenigen Worten den Unterschied zwischen der Psychologie des Mannes und der Frau anzugeben. Ich müsste weit ausholen, eine gründliche Untersuchung über den ganzen Unterschied der seelischen Organisation des Weibes anstellen, wenn ich eine ausführliche Auseinandersetzung bieten wollte. Auf die Darstellung einiger weniger Punkte muss ich mich also nothgedrungen beschränken. Zwei Hauptmomente characterisiren die Psychologie des Weibes. Die Frau wird in ihrer Psychologie in den allermeisten Fällen, wie unwahrscheinlich dies auf den ersten Blick auch klingen mag, nur das allgemein Menschliche hervorzuheben wissen. Wie! wird der Leser ausrufen, sollte nicht gerade umgekehrt in der individuellen Psychologie die Stärke des Weibes beruhen! Sind es nicht gerade die kleinen, ja oftmals die allerkleinsten Züge, welche die Frau mit einer geradezu erstaunenswerthen Geschicklichkeit wahrnimmt! Ja, allerdings, aber in all diesen kleinen Zügen spiegelt sich nur scheinbar das

Psychisch-Individuelle ab. Es sind in Wirklichkeit nur die unzähligen Aeusserungsformen psychischer Züge, die allen Menschen gemeinsam sind. Das Approximationsvermögen ist beim Weibe in hohem Masse, die Intensität der Hineinversetzung nur unvollkommen vorhanden. Das Weib kann, wie schon so oft bemerkt worden ist, sich nicht objectiviren. Vielleicht erklärt sich gerade aus diesem Mangel die merkwürdige Thatsache, dass die Frau in den weitaus meisten Fällen die individuellen Züge beim Weibe besser kennt, als beim Manne, den sie psychisch zu kennen ein grösseres Interesse hat. Auch weiss die Frau mit aussergewöhnlichen Männern meist nur wenig anzufangen. Hier versagt ihre specifische Schlauheit oft genug und als einzige Waffe bleibt ihr in nicht seltenen Fällen, wenn auch der Appell an die Sinnlichkeit misslungen ist, nur ihre vollständige Hingebung. Deshalb ist sie sehr oft misstrauisch gegen den aussergewöhnlichen Mann, wenn auch ihre Sinnlichkeit gerade durch eine starke Individualität sich besonders angezogen fühlt. Gerade die intelligentesten Frauen lieben vielleicht deshalb gewöhnliche Männer. Ist die Psychologie der Frau aber nur auf die allgemein menschlichen Seiten beschränkt, so wird sie durch diese Beschränkung nur um so stärker. Das allgemein Menschliche kennt die intelligente Frau ebensogut wie der allergrösste Psychologe. Eine zweite characteristische Eigenschaft der weiblichen Psychologie ist der feine psychische Tact, das sogenannte „Flair“. Die Frau kann, wie schon bemerkt, sich nicht objectiviren. Dennoch vermag sie genau wie der allergrösste Psychologe gewisse ganz unbestimmte, dem Betreffenden kaum bewusste leise psychische Stimmungen zu errathen, zu

erfassen, ja sogar ihr Handeln darnach einzurichten. Sie gelangt aber auf einem andern Wege dazu als der grosse Psychologe. Ihre Sympathien und Antipathien setzen sie in den Stand, auch die leisesten, unmerklichsten Stimmungen zu fühlen. Sie vermag sich liebevoll zu versenken, aber auch alle Schwächen aus einer gewissen Antipathie heraus auf den ersten Blick zu errathen. Dieses Flair braucht auch der grösste Psychologe nicht zu besitzen, es ist aber bei jeder seelenkundigen Frau stets vorhanden.

Wenn man dies ganze Kapitel überblickt, fällt einem das Mosaikartige desselben auf. In der That hat dies Kapitel einen andern Character als fast alle übrigen. Ich musste, um das Wesen praktischer Psychologie aufzuzeigen, die verschiedensten Domainen dieses schier unendlichen Reiches berühren. Es war mir daher nicht möglich, das Ganze einheitlicher zu fassen, das Aufzeigen der primären Analogie in diesen Grundzügen organischer zu gestalten.

Gedächtniss, Phantasie und Analogie sind drei verschiedene Geisteseigenschaften*), die jeder vollkommene Mensch in hohem Grade besitzen muss, oder wenigstens besitzen soll. Sie gehen ineinander über, sie stehen in steter Wechselwirkung, sie bedingen sich gegenseitig. Aber während Gedächtniss und Phantasie zusammen den Intellect bilden und somit auch für den

---

*) Es ergiebt sich wohl mit genügender Klarheit aus diesen beiden Kapiteln des zweiten Buches, dass ich die Begriffe „Geisteseigenschaft“ und „Seele“ nicht etwa im Sinne der älteren Psychologie gebrauche. Besondere seelische Kräfte in dem Sinne der älteren Theorien anzunehmen, widerspricht der ganzen psychologischen Auffassung dieses Werkes.

unvollkommenen Menschen unentbehrlich sind, stellt die Analogie, wie schon hervorgehoben, mehr einen Luxus der menschlichen Seele dar. Dies gilt indessen heutzutage nur vom reinen Theoretiker. Für den Praktiker ist das primäre Analogie-Vermögen das eigentlich Unentbehrliche.

Drittes Kapitel.

Die secundäre Analogie (Selbstanalyse).

Vermittelst der Analogie lernen wir nicht nur das Seelenleben Anderer, sondern auch unsere eigene Seele kennen. Unser eigenes Ich hat nur eine relative Constanz, fortwährend wechseln die Ich-Bestandtheile, fortwährend wird unser Inneres ein Anderes. Ein Complex von Eindrücken jagt den andern, ein Complex von inneren Empfindungen folgt dem andern. Wie sehr auch die Erinnerung und eine ganze Reihe von anderen Umständen, die ich nicht näher hier auseinandersetzen will, diese Complexe zusammenhalten, wie sehr dieselben auch gleichsam einen verhältnissmässig festen Rahmen für alle unsere inneren Erlebnisse bilden — so sind diese Erlebnisse selbst doch ganz verschiedener Natur. Das Gesammt-Ich besteht gleichsam aus einer Reihe continuirlicher Einzel-Ichs. Vom praktisch-psychologischen Standpunkte aus betrachtet, erscheint ein und derselbe Mensch aufgelöst in eine Reihe verschiedener Menschen. Man ist als Knabe ein Anderer wie als Jüngling und ebenso trennt, psychisch gesprochen, den Jüngling eine ganze Welt vom reifen Manne. Ja, bei besonders lebhaften, complicirten verinnerlichten Menschen ist das Ich gleichsam in einem fortwährenden Wechsel

begriffen und man muss diese ganzen Processe verstehen, man muss die meisten von ihnen wiederholen können, man muss mit seinen früheren Einzel-Ichs ebenso frei schalten können, wie mit seinem momentanen Einzel-Ich, um sich selbst zu kennen. Das Wiederholenkönnen dieser Processe ist die erste Stufe, das vollständig freie Combiniren aller Einzel-Ichs, die höchste der Selbstanalyse. In einem gewissen Sinne ist dieses Wiederholenkönnen nur Sache des Gedächtnisses. Ich vermag mich aber nur in einer höchst unvollkommenen, nebelhaften Weise meiner früheren inneren Vorgänge zu erinnern, wenn ich nicht starkes Hineinversetzungs-Vermögen besitze. Nur die Umrisse der oben geschilderten Processe sind mir dann bekannt. Die Kenntniss der Details bringt allein die reine Analogie zu Stande, obwohl gerade hier die Phantasie eine grössere Rolle als im Erfassen der inneren Vorgänge Anderer spielt.

Auch bei der secundären Analogie kommen Approximationsvermögen und Intensität der Hineinversetzung in Betracht. Doch die Approximationskraft ist eine stärkere wie bei der primären Analogie, die Intensität der Hineinversetzung indessen eine schwächere. Bei nicht krankhaft gesteigerter Selbstanalyse liegt der ganze Unterschied von primärer und secundärer Analogie in diesem Verhältniss zwischen Approximationskraft und Intensität der Hineinversetzung. Von einer Selbstanalyse kann, wie schon berührt, nur bei der neueren Menschheit gesprochen werden, nur bei Leuten, die der socialen Complication mehr oder minder erlegen sind. Auf dieser Entwickelungsstufe ist man sich vielfach dessen bewusst, wie sehr das momentane Einzel-Ich mit allen früheren durch hundert und tausend Nuancen verbunden ist. Das momentane Einzel-Ich zu

beobachten, ist der Selbstanalyse immanent, eine gewisse psychische Concentration auf die Analyse eigner innerer Vorgänge erscheint als die durchaus nothwendige Vorbedingung der secundären Analogie. Es gehört also weniger psychische Aufmerksamkeit zur Selbst-Analyse als zur primären Analogie, das Mitvibriren der Seele ist hier auf ein Minimum beschränkt. Die Approximationskraft aber ist eine grössere. Es ist oft schwieriger, sich in sich selbst hineinzuversetzen, als in Andere. Es giebt viel mehr Hindernisse zu beseitigen, die Phantasie tritt hier störender auf, als bei primären Analogie-Vorgängen.

Wie diese Selbstanalyse eigentlich entstanden ist, habe ich schon berührt. Am Anfange des Menschengeschlechts, als es noch keine mittelbaren Werthe gab und auch späterhin, als sich die ersten Anfänge der socialen Complication bemerkbar zu machen begannen, in jener Periode des Aesthetisch-Ursprünglichen, war die Selbstanalyse noch nicht vorhanden. Im Gegensatz zur primären Analogie giebt es keine secundäre vor und am Anfange der socialen Complication. Die relative Armuth der Empfindungsnuancen, das Frische und Pulsirende des Lebens, das Gegebensein des Genusses characterisiren vollständig den primitiven Menschen und zum Theil auch den homerischen Helden. Wie sollte sich da Selbstanalyse entwickeln? Die secundäre Analogie ist eben nicht zum Theil, sondern ganz das Product der socialen Complication.

Selbst in unserer Zeit giebt es eine ganze Anzahl sogar bedeutender Geister, welche die Selbstanalyse nur in minimaler Weise besitzen. Ich habe gesagt, dass das primäre Analogie-Vermögen beim Praktiker das eigentlich Unentbehrliche sei. In der That kann der grosse

Geschäftsmann, der bedeutende Politiker ohne Menschenkunde keinen Schritt vorwärts kommen. Er braucht nicht immer eine tiefe, vielleicht auch keine reiche Psychologie zu besitzen, aber ohne eine gewisse starke Hineinversetzung, ohne eine grosse Fülle der Details ist ein wirklich bedeutender Praktiker fast undenkbar. Selbstanalyse braucht er indessen nicht zu besitzen. Wie wenig weiss am Ende der grosse Agitator, dessen inneres Auge eine Masse menschlicher Unvollkommenheiten oder auch Fähigkeiten mit einem Blick zu übersehen vermag, von sich selbst? Den meisten Praktikern ist das eigene Innere eine unexplorirte Domaine. Sie brauchen die Selbstanalyse nicht. Ihre Erlebnisse liegen ausserhalb dieses Gebietes, ihre Seele verlangt nicht darnach. Auf jeden Fall ist für diese immerhin grossen Psychologen die Selbstanalyse ein Luxus, sie steht fast nie in inniger Beziehung mit ihrem eigentlichen Wirken. Für die dichterischen Psychologen aber, für die Menschengestalter, für die Menschen-Umformer und Menschen-Erträumer ist eine gewisse Selbstanalyse zur höchsten Vollkommenheit durchaus nothwendig. Allzuoft aber überwiegt, wie schon berührt, bei den modernsten dieser Psychologen die Selbstanalyse. Auch die Erklärung dafür ist durch die Darstellung des zweiten Kapitels schon gegeben. Durch den Process der Complication bedingt, beginnt der moderne Mensch immer mehr und mehr zerklüftet, zerrissen zu werden. Während bei den praktischen Psychologen der Process nur in der Weise sich äussert, dass sein ganzes Streben, seine ganze Werthschätzung immer mittelbarer wird, zerreisst beim dichterischen Psychologen die Complication das Leben gleichsam in tausend Stücken. Je mehr dieser Process vor sich geht, in desto höherem Grade bedarf er der

Selbstanalyse. Der äussere Rahmen genügt nicht. Wenn das wirkliche, innere Band nicht mehr vorhanden ist, sucht man nach einem künstlichen Rahmen für das Zusammenhalten der Erlebnisse. An Stelle der realen Harmonie tritt eine Sucht nach künstlicher individueller Einheit. Ein solcher moderner Psychologe kann bald die Selbstanalyse nicht mehr entbehren. Das primäre Analogie-Vermögen, selbst wenn er es in hohem Grade besitzt, vermag ihn nicht zu befriedigen, vermag ihm nicht scheinbare Ruhe zu bieten. Zuerst ist die Selbstanalyse für ihn nur ein Instrument. Er sucht sich kennen zu lernen, glaubt auch auf diesem Wege Andere besser zu erkennen, vielleicht will er auch auf diese Weise zu einer vertieften Weltanschauung gelangen. Bald aber ist die Selbstanalyse nicht mehr Instrument, sondern Vergnügen. Geht dies einen Schritt weiter, so beginnt sich die übertriebene krankhafte Selbstanalyse bemerkbar zu machen. Sobald die secundäre Analogie Selbstzweck wird, hat der Psychologe die eigentliche Hineinversetzung in die Seelen Anderer verloren, er beginnt beschränkt zu werden, sein Horizont verengert sich, sein inneres Auge wird matt. Immer kleiner wird die Spalte, durch die er in die Welt guckt, seine Psychologie ist zuletzt nur noch ein Tasten nach den Seelen Anderer. Diese Ueberwucherung der Selbstanalyse, das Krankhafte der secundären Analogie hat uns mit grösster Meisterschaft schon Shakespeare in Hamlet geschildert.

Es scheint nur das Privilegium der allergrössten Dichter zu sein, selbst das Krankhafte verklären zu können. Auch über die Gestalt Hamlets hat Shakespeare seine ganze Poesie ausgegossen. Dennoch ist Hamlet eigentlich grau in grau gemalt. Von allen Dramen

Shakespeares berührt nur Macbeth noch furchtbarer als Hamlet. In König Lear ist das Entsetzliche mehr äusserer Natur, der breite Strom des Dramatischen wirkt mildernd. In Hamlet ist eigentlich keine versöhnende Nuance. Die ganze innere Qual des Menschen, gegen die es keine Rettung giebt, alle Sorgen, die nur eine auserlesene Natur versteht, treten uns hier mit einer Gewalt entgegen, die uns ergreifen und überwältigen muss. In Hamlets Seele ist kein fester Punkt, er zweifelt an allem und dass er in gewissem Sinne an sich selbst nicht zweifelt, berührt vielleicht am unangenehmsten. Seine Selbstsucht ist nicht so gross, wie es auf den ersten Blick erscheint, aber der vollständige Mangel an Kraft macht sie bei ihm so unsympathisch. In Hamlet ist die innere Harmonie des Menschen vollständig verloren gegangen. Es ist vielleicht eines der wenigen grossen Wunder, die der menschliche Geist vollbracht hat, dass Shakespeare, der das Grosse, Einfache und Natürliche so sehr liebte, so sehr auch selbst besass, ein solches Drama wie Hamlet überhaupt schreiben konnte.

In den Bezeichnungen „primär“ und „secundär“ für die verschiedenen Analogie-Vermögen liegt gewissermassen auch ein Werthurtheil. Ich habe die Selbstanalyse als „secundäre Analogie“ bezeichnet, nicht nur, weil sie in der menschlichen Entwickelung später auftaucht, als die andere Art von Analogie, sondern auch, weil sie sowohl für das praktische Leben, als auch für die höchste Art des Menschengestaltens und Menschenerdichtens nicht denselben grossen Werth besitzt. Die eigentliche Selbstanalyse wird von wenigen Auserlesenen betrieben und sogar in ihrer primitiven rudimentären Gestalt ist sie seltener vorhanden. Für das eigentliche

Werthurtheil aber kommt meine Ansicht über die Complication, der ganze Standpunkt dieses Werkes, der besonders im dritten Buche deutlich hervortritt, vor allem in Betracht. Es wird dem Leser erst nach der Lektüre andrer Kapitel möglich sein, diese Werthschätzung auch ganz beurtheilen zu können. Daraus folgt aber keineswegs, dass ich die Bedeutung der secundären Analogie etwa verkenne. Der relative Werth der Selbstanalyse ist sogar ein grosser. Ist doch für eine vollendete dichterische Psychologie die Selbstanalyse unentbehrlich. Allerdings nur in einem beschränkten Masse. Je mehr die Selbstanalyse Zweck ist, je weniger sie uns erfreut und ergötzt, desto wohlthuender wird auch ihr Einfluss sein. Ja, selbst für eine ideell-theoretische Psychologie, eine Psychologie, wie sie uns vorschwebt, wie sie vielleicht niemals vorhanden sein wird, auf jeden Fall in der nächsten Zeit nicht vorhanden sein kann, ist die Selbstanalyse keineswegs überflüssig. Auf ein gewisses Mass beschränkt, ohne Einfluss auf das Gesammtleben gemacht, bildet die Selbstanalyse einen wichtigen Bestandtheil der Zukunfts-Psychologie ....

Nicht in den psychologischen Constructionen, nicht in der krankhaft gesteigerten Selbstanalyse eines Hamlet liegt das Ideal der Zukunfts-Psychologie. Weder die rein constructive theoretische Psychologie, noch die Seelenkunde der reinen Praktiker kann uns genügen. Die Methoden der Zukunfts-Psychologie werden in nichts anderem bestehen, als in einer Art Umschreibung und Uebersetzung des psychologischen Verfahrens der

allergrössten Menschengestalter. Man wird in einer allerdings fernen Zukunft es verstehen, das Analogie-Verfahren eines Shakespeare zu reproduciren. Wie die Strategie aus dem praktischen Handeln der allergrössten Führer Gesetze abzuleiten sucht, so wird auch die theoretische Psychologie der Zukunft sich bestreben nach dem Analogie-Verfahren Einzelner Maximen zu schaffen. Auf jeden Fall aber wird diese Psychologie nur möglich sein auf Basis einer ausführlichen und gründlichen Erkenntniss des Wesens der Analogie ....

Drittes Buch.

Das Problem.

Erstes Kapitel.

Das Reale.

Die Analyse des Analogie-Vermögens, die Auseinandersetzungen über Erkenntnisstheorie und Weltanschauung haben uns nur Bruchstücke der Wirklichkeit gegeben. Es ist nun am Platze, zu fragen, wie die Wirklichkeit sich uns als Ganzes darstellt, worin das Reale besteht? Ich gehe jetzt an die ausführlichere Beantwortung des „Problems“, das ich gleich am Anfange gestellt habe und das in diesem Werke schon mehrfach gestreift worden ist.

Um das Reale aufzudecken, muss ich zunächst die Frage beantworten: Was ist nichtmetaphysisch? Erst nachdem diese Frage beantwortet sein wird, kann ich an die zweite herantreten, die da lautet: Giebt es überhaupt Werthe und welche sind die wirklichsten, die realsten Werthe? Dem aufmerksamen Leser der beiden vorhergehenden Bücher wird diese Fragestellung sofort verständlich sein. Ist doch das ganze erste Buch nur eine grosse Vorbereitung zur Analyse der Metaphysik und zur Aufzeigung des Nichtmetaphysischen. Wird doch im zweiten Buche, durch die Darstellung der Complication, die Analyse des Systems der Werthe schon vorbereitet. Aber bevor ich die erste

Frage beantworten kann, muss ich das Metaphysische zuerst skizziren.

Auf den ersten Blick stellt sich uns die Erkenntnisstheorie zwar als der entgegengesetzte Pol der Metaphysik dar. Eine jede Erkenntnisstheorie muss wenigstens vorgeben, die Dogmatik aus dem Bereiche ihrer Darstellung zu vertreiben. Für die strenge Dogmatik existirt überhaupt keine Erkenntnisstheorie. Entweder sie ist aus einem tiefen Gefühle, aus einem Glauben entsprungen, dann ist ihr realiter die intellectuelle Befriedigung Selbstzweck und nicht das Erkennen. Oder sie ist aus rein symmetrischen Gründen entstanden, dann kommt es ihr vor allem auf wichtige Begriffe an, auf Hauptbegriffe, auf Zusammenfassungen. In beiden Fällen indessen giebt sie nur vor, Erkenntniss zu erstreben. Die strenge Dogmatik täuscht sich selbst über ihr Wesen. Dass sich die strenge Dogmatik die Erkenntniss zum Zweck gesetzt habe, ist eine grosse Selbstlüge. Sogar Spinoza trachtet hauptsächlich, wie schon hervorgehoben, nur nach einer Zusammenfassung von Begriffen. So ist auch die Ontologie der Triumph der stricten Dogmatik, weil sie am strengsten die Annahme von einer Existenz ausserhalb des Bewusstseins durchgeführt hat, weil sie das Anti-Erkenntnisstheoretische par excellence darstellt. Aber auch jene gemilderte Dogmatik, die dem Streben nach wirklicher Erkenntniss schon eigentliche Concessionen gemacht hat, steht im vollen Gegensatze zum Wesen erkenntnisstheoretischer Betrachtungsweise. Die gemilderte Dogmatik ist in Kant verkörpert, merkwürdigerweise gerade derjenige Philosoph, welcher die philosophische Dogmatik erst durch seine Definitionen präcisirte. Indem die reine Erkenntnisstheorie aber im Laufe der Entwickelung über beide Arten von Dogmatik

triumphirt hat, glaubt sie nun die Metaphysik vollständig überwunden zu haben. Sie täuscht sich dabei über ihr Wesen, vor allem aber über ihren Ursprung. Die ganze Erkenntnisstheorie ist historisch genommen nur eine grosse Unterbrechung der metaphysischen Speculation. Man erinnere sich doch, wie Erkenntnisstheorie eigentlich entstanden ist. Die moderne metaphysische Speculation begann damit, sich in ihrer Weise das Weltbild philosophisch zurechtzulegen. Da sie hierbei nicht zu einem befriedigenden Resultate gelangte, forderte eigentlich zuerst Descartes, dann aber mit grösster Klarheit Locke eine erkenntnisstheoretische Voruntersuchung. Diese Vorarbeit ist der Hauptsache nach vollbracht, der Dogmatismus im philosophischen Sinne — nicht die Dogmatik — ist überwunden. Folgt daraus aber auch etwa, dass die Erkenntnisstheorie die Aufgabe der Metaphysik gelöst habe? Sind philosophische Dogmatik und Metaphysik identische Begriffe? Die Metaphysik ist älter als die philosophische Dogmatik. Die primitive griechische Philosophie war metaphysisch, aber nicht dogmatisch. Denn Metaphysik ist eigentlich im innersten Grunde Mangel an richtiger Werthschätzung seines eigenen Denkens, Nicht-Hinauskönnen aus einer bestimmten Weltanschauung, Mangel an weitem Horizonte, Armuth an Perspectiven. Denn wenn ich Erkenntnisstheorie treibe, ohne einmal zu fragen, wozu sie eigentlich nöthig sei, so treibe ich Metaphysik, nicht aber philosophische Dogmatik. Wenn ich glaube, mit der erkenntnisstheoretischen Analyse überhaupt schon alles gegeben zu haben, dann treibe ich Metaphysik. Wer könnte leugnen, dass die reinen Erkenntnisstheoretiker auf diesem beschränkten Standpunkte stehen? Die frühere philosophische Entwickelung

zeigt deutlich, dass Metaphysik und philosophische Dogmatik nicht identisch sind. Die Eleaten waren zwar Metaphysiker, aber keineswegs philosophische Dogmatiker. Spinoza war Beides. Nur sobald man zu fragen beginnt: wozu Erkenntnisstheorie, wozu überhaupt Erkennen? Welchen Werth hat das Wissen? Welchen Werth hat das Leben? — nur dann beginnt man sich ein wenig von den Fesseln der Metaphysik zu befreien.

Die Erkenntnisstheorie ist eben nur die Propädeutik für das Erfassen der fortwährend wechselnden Weltbilder. Ihre Aufgabe ist, die philosophische Dogmatik in jeder Form zu zerstören, es liegt in ihrem Wesen, für dies Erfassen der Weltbilder nur vorbereitend zu wirken. An sich ist die Erkenntnisstheorie weder Metaphysik noch Antimetaphysik. Sie wird aber gerade in ihrem letzten Entwickelungsstadium dadurch zur Metaphysik, dass ihre hauptsächlichsten Vertreter sie mit einem Erfassen der Weltbilder identificiren wollen. Mehr in der Werthschätzung dieser Wissenschaft durch die Erkenntnisstheoretiker als in ihr selbst liegt das Metaphysische. Die Erkenntnisstheorie ihres propädeutischen Characters entkleiden zu wollen, sie mit einer Weltauffassung zu identificiren, heisst sie vollends metaphysisch gestalten. Das Nicht-Metaphysische beginnt nicht mit dem Zweifel, ob unsre Erkenntniss von den Dingen richtig ist, wohl aber mit dem Zweifel, ob uns unsre ganze Erkenntniss etwas genützt hat. Ist dieser Zweifel etwa ein berechtigter? Diese Frage selbst aber ist nicht zu beantworten ohne eine längere Abschweifung.

Alle und jede Erkenntniss ist, wie ich schon hervorgehoben, durch die Tendenz entstanden, die Natur zu

beherrschen, durch die Nothwendigkeit, welche schon die primitive Form des Kampfes um's Dasein mit sich brachte, sich selbst, die Geschichte und die Natur zu begreifen. Schon am Anfange der socialen Complication begann das Streben des Menschen, sich eine Kenntniss der Naturgesetze zu verschaffen, sowie eine Kenntniss des gesetzmässigen Zusammenhanges der historischen Ereignisse und vor allem seines eigenen Denkens. Allerdings war zunächst nur das Streben vorhanden. Innere und äussere Umstände hielten dies Vorhaben des primitiven Menschen auf. Sein Geist war noch beschränkt und ungeübt, sein inneres Auge schwach. Ungeschickt fasst er die Probleme an, in linkischer und täppischer Weise macht er sich an das Erkennen der Natur und seines eigenen Denkens heran. Das Material war noch gering, es war keine Fähigkeit vorhanden, es zu ordnen, noch hatte der menschliche Geist nicht jene Hilfsmittel entwickelt, mit welchen er seine innersten Unvollkommenheiten so geschickt zu corrigiren, leider aber auch zu verbergen verstanden hat. Die Symmetrik und Methodik fehlten dem primitiven Menschen fast vollständig. Der Sinn für Logik, für Subtilitäten und geistige Feinheiten, ein Sinn, der späterhin viel gefährlicher, als er zuerst nützlich war, werden sollte, fehlte in jener frühen Periode. Zweierlei änderte die sociale Complication an diesem Zustande der Dinge. Die sociale Form des Kampfes um's Dasein sowohl, als der gesteigerte Kampf mit der Natur brachten hier neben einem mehr äusseren mechanischen noch einen tiefinneren psychologischen Process zu Stande. Zuerst schuf die Complication all die Methoden und Hilfsmittel, durch welche der menschliche Geist sein Streben befriedigen konnte. Das Ziel, welches, wie schon geschildert, dem

primitiven Menschen vorschwebte, wurde theilweise erreicht. Ich habe schon im zweiten Kapitel des zweiten Buches berührt, wie die Natur und die ökonomischen Verhältnisse den Menschen zwingen, sich weiter zu entwickeln. Aus diesem Zwange heraus beginnt auch die innere geistige Entwickelung; die eiserne Nothwendigkeit schmiedet gleichsam die geistigen Waffen des Menschen. Je mehr die Natur beherrscht wird, je mehr die ökonomische Entfaltung vor sich geht, desto mehr braucht der Mensch die Natur zu erkennen und dann auch die Art und Weise zu verstehen, wie er die Natur erkennt. Der Höhepunkt dieser Entwickelung liegt in dem in unsrer Zeit relativ so bedeutenden gesetzmässigen Erfassen der Natur. Neben diesem äusseren Process geht auch ein innerer vor sich. Im Anfange des Menschengeschlechts war, wie schon hervorgehoben, die Erkenntniss nur Nothwendigkeit, nicht Vergnügen. Im Laufe der Zeit wurde durch Vererbung die Erkenntniss selbst zur Freude, ihr primitiver Character wurde verwischt, abgestreift. So haben wir durch die sociale Complication vergessen, dass die Erkenntniss keinen Werth an sich hat, sondern nur als Instrument zur Erreichung von Zwecken Werth besitzt. Eine vollständige, eine ideell vollkommene Erkenntniss ist nur das Mittel, durch welches eine vollkommene Beherrschung der Natur, durch welches eine Verschönerung des Lebens, eine Erhöhung der Werthe erreicht werden soll. Alle und jede Erkenntniss hat nur secundären Werth.

Nach dieser Auseinandersetzung scheint die Frage, ob uns die relative Erkenntniss etwas genützt habe, wenigstens begreiflich. Nicht die Unvollkommenheit der Erkenntniss berechtigt überhaupt zu dieser Frage,

sondern die Ueberschätzung der Erkenntniss seitens der Denker. In Wirklichkeit aber ist diese Erkenntniss nicht nur mit so vielen Mängeln behaftet, sondern auch mit so vielen Schäden für unser seelisches Gesundsein, dass man sich wohl hüten muss, ohne vorhergehende Prüfung in ihr Lob einzustimmen. Natürlich hat die Erkenntniss der Menschheit etwas genützt und sie wird ihr vielleicht noch mehr nützen. Sie war nothwendig wie die Complication selbst, um unser Leben zu verschönern, um unser Empfindungsleben zu verinnerlichen, um unsre Werthcomplexe zu erhöhen. Aber als ein Hauptbestandtheil der socialen Complication ist sie mit schuld an der relativen Degeneration des Menschengeschlechts. Doch hier komme ich bereits in Fragen herein, die ich erst später auseinandersetzen will. Auf jeden Fall ist es nun klar, dass die Frage, ob die Erkenntniss der Menschheit etwas genützt habe, wenigstens berechtigt ist.

Mit diesem Zweifel, nicht an der Richtigkeit der Erkenntniss, sondern an ihrem Werthe überhaupt, beginnt, wie ich schon gesagt habe, das eigentlich Unmetaphysische. Aber man wird sagen, das ist ja ein neuer Begriff des Metaphysischen. In diesem Werke ist die Metaphysik in einem anderen als dem gewöhnlichen Sinne genommen, werden Viele denken. Dies trifft aber durchaus nicht zu. Man kennt die Geschichte dieses Begriffes wohl allgemein. Durch den Zufall in die Literatur eingeführt, hat sich das Wort und der damit verbundene Begriff tief eingebürgert. Von den Aristotelikern bis auf Kant bedeutet Metaphysik im Grunde nur Lehre vom Uebersinnlichen, Erkenntniss des Transcendentalen. Was alle diese Philosophen an einzelnen Stellen ihrer Werke auch über diesen Begriff

sagen mögen, wie verschieden auch die Formen sind, unter denen sich die Metaphysik zeigt, im Grunde genommen sagen sie doch dasselbe. Der Begriff Metaphysik allein ist schon ein Resumé von Begriffen, an und für sich eine Philosophie. Aller Metaphysik ist eine gewisse Art der Behandlung des Uebersinnlichen gemeinsam. Was der Glaube am schwierigsten vertragen kann, ist seine begriffliche Verarbeitung. Das System Spinoza's ist deshalb so bewundernswürdig, weil tiefer Glaube da ist und dennoch eine vollkommene begriffliche Verarbeitung. Wenn es dem menschlichen Geiste also noch immerhin möglich ist, den Glauben in einer begrifflichen Form wiederzugeben, so ist es ihm aber vollständig unmöglich, den falschen Glauben an philosophische Endgültigkeit, den falschen Objectivismus in Wirklichkeit irgendwie begrifflich zu verarbeiten. In jeder Metaphysik aber tritt, wenn auch unbewusst und indirect, der Glaube in dieser endgültig sein wollenden, verkehrt objectiven Form auf. Jeder Metaphysiker glaubt eigentlich, wenn er sich noch so bescheiden stellt, dass er das Absolute dargestellt habe, dass er allein die Transcendenz, das Uebersinnliche, das Letzte der Philosophie gegeben habe. Es ist für das Beurtheilen des Metaphysischen eines Philosophen ganz gleichgültig, ob er Erkenntnisstheoretiker ist oder nicht. Glaubt er, ob er es sagt oder nicht, ob er bescheiden oder stolz thut, dass sein Intellect eigentlich ein absoluter sei, dass es kein Subjectives, kein Werthschätzendes gebe, hält er sich für vollkommen objectiv, nicht im Wollen, nicht in der Methode, sondern im Können, in den Resultaten — dann ist er Metaphysiker. Man würde einen grossen Fehler begehen, wenn man das Systematische in organischen Zusammenhang mit

dem Metaphysischen brächte. Es folgt doch nicht aus der Thatsache, dass bis jetzt die allergrössten Systematiker auch Metaphysiker gewesen sind, mit eiserner Nothwendigkeit, dass Metaphysik und Systematik auf's engste verknüpft sein müssen. Ich verstehe zwar den Hass und die Verachtung, das ganze Werthurtheil gegen die Systematik, welche bei einigen neueren Philosophen, die das Metaphysische schon abzustreifen begonnen haben, sich vorfinden, aber ich kann diesen Hass und diese Verachtung durchaus nicht theilen. Ich habe schon früher des ausführlicheren auseinandergesetzt, wie die Systematik in der inneren Ordnung intellectualisirter Erlebnisse besteht. Diese Erlebnisse können natürlich metaphysischer Natur sein. Ebenso wie sie bei den Aphoristikern rein gefühlsmässig reflectirt sind, können sie auch bei den Metaphysikern rein verstandesgemäss mittelbar von vornherein auf einen gewissen Zweck gerichtet sein.

In einer doppelten Beschränkung also liegt das Metaphysische. Einerseits in einer Beschränkung auf das bloss Intellectuelle, andrerseits in einer Beschränkung des Intellects, in einem Mangel an eigentlicher intellectueller Weite, nicht an intellectueller Besonnenheit. Ja, gerade die intellectuelle Besonnenheit giebt dem wahrhaft grossen Metaphysiker seine innere Sicherheit. Weil er deutlich fühlt, dass er an alle Begriffe mit grösster Behutsamkeit herantritt, weil er sich über sein Denken Rechenschaft giebt und weil er sich nur auf das Denken beschränkt, glaubt er gerade unmetaphysisch zu sein. Niemand kann ihn von diesem Glauben abbringen, er ist fest davon überzeugt, dass er die Wahrheit giebt und im Grunde genommen, dass er allein die Wahrheit giebt. Selbst wenn solche Geister historisches Verständniss

besitzen, hoffen sie immer im Stillen auf das absolut Endgültige ihrer Philosophie. Von den Fesseln dieser Metaphysik haben sich schon einige wenige Denker zu befreien vermocht und ich bin fest überzeugt, dass sich unter denen, die keine Zeile über Philosophie geschrieben haben, unter den grossen Praktikern und unter den gewaltigen Dichtern viel mehr befunden haben, die sich vom Metaphysischen in noch viel höherem Grade hätten befreien können und befreit haben. Das völlige Befreitsein vom Metaphysischen, die ideelle Erlösung von aller Metaphysik liegt in der Beseitigung dieser beiden beengenden Schranken. Man muss völlig vom secundären Werthe aller Erkenntniss durchdrungen sein, man muss vollständig mit der Ueberzeugung gebrochen haben, dass intellectuelle Behutsamkeit eine vollkommen sichere Bürgschaft für Auffindung der Wahrheit bietet, man muss es definitiv aufgegeben haben, endgültige feste Wahrheit zu predigen, wie schwer dies auch einem werden mag und sich damit begnügen, weite Perspectiven aufzuzeigen, blosse Winke den kommenden Geschlechtern, nicht völlige Wahrheit zu geben, — — dann erst hat man sich vom Metaphysischen vollkommen befreit ..... Wann hat es je einen Denker gegeben, der dies vollbracht hat? Es handelt sich nur, wie auf den ersten Blick klar wird, um einen Idealzustand, der uns aber schon gezeigt werden kann, den wir schon begreifen, ja zu dessen Verwirklichung wir nicht unwesentliche Anstalten bereits getroffen haben.

Ich fahre nun in meiner Analyse fort und wende mich zu der zweiten bereits oben aufgeworfenen Frage,

oder vielmehr zu dem zweiten Fragen-Complex: Giebt es überhaupt Werthe? Weshalb mache ich auf meinem innerlich so subjectiven Wege plötzlich Halt? Warum verwerfe ich auch nicht die Werthe als solche? Warum spreche ich überhaupt von wirklichen, von realen Werthen? Berechtigt mich etwa mein relatives Befreitsein von Metaphysik oder, exacter ausgedrückt, meine Erkenntniss des Wesens der Metaphysik überhaupt zu einer Annahme des Realen? Wiederum muss ich zu meiner Darstellung der Complication zurückkehren, um hier überall Aufschluss zu geben.

Ich habe schon früher geschildert, wie durch die sociale Form des Kampfes um's Dasein bedingt, die Werthe immer mittelbarer werden, ja, wie diese mittelbaren Werthe ihrerseits noch mittelbarere erzeugen. Immer eine Nothwendigkeit, anfangs eine Wohlthat, wird die sociale Complication im Laufe der Entwickelung zu einer Plage für die gesammte Menschheit. Noch jetzt haben viele mittelbaren Werthe ihren vollständigen culturellen Werth. Es ist ein vollkommen falsches Werthurtheil, die Cultur als solche zu bekämpfen, wie es unter den Neueren sogar Nietzsche bis zu einem gewissen Punkte thut. Man bedenke doch, wie die Cultur entstanden ist. Was ist die Cultur überhaupt anderes, als die Zusammenfassung mittelbarer, complicirter, aber dem Menschengeschlechte durchaus nothwendiger Werthe? Ja, worin liegt das Nothwendige? wird man fragen. Doch nur in der Thatsache, dass es historisch so geschehen ist — allerdings aber auch so geschehen musste. Ohne die sociale Complication wäre das Menschengeschlecht im Kampfe um's Dasein unterlegen. In dieser einen Thatsache liegt die Nothwendigkeit der-

jenigen Complications-Elemente, welche eben die Cultur, die Civilisation bilden. Es geht nicht gut an, im Ernste zu behaupten, dass uns der Untergang des Menschengeschlechts in dieser rein theoretischen Betrachtung ja gleichgültig sein könnte. Wir würden uns mit einer solchen Aussage ins Transcendente begeben, wir würden uns als Menschen aufgeben und dann, wenn wir consequent sein wollten, nicht einmal das Recht haben, die Frage aufzuwerfen: giebt es überhaupt Werthe? Man wird sagen, dieser Standpunkt ist kein absolut voraussetzungsloser. Sobald ich überhaupt die Nothwendigkeit des Lebens postulire, sobald ich überhaupt den Menschen als Menschen sprechen lasse, dann fängt das Werthsystem allerdings schon an, aber es ist gar nicht klar geworden, warum das anfangen muss. Die eigentliche Frage scheint, so wird man mir zurufen, schon umgangen zu sein, es ist im letzten Grunde ein subjectives Gefühl, welches mich zu diesem Postulate, zu diesem Begriffe des Nothwendigen veranlasst. Als ob ich dieses Subjective leugnen wollte, als ob es sich in meiner Philosophie um ein Absolutes, um ein Nicht-Subjectives handelte. Es ist metaphysisch, einen anderen Standpunkt anzunehmen; für den Menschen ist das Menschliche gegeben. Es ist also eine Nothwendigkeit gewesen, die absoluteste Nothwendigkeit, zu der wir vordringen können, dass das Menschengeschlecht nicht im Kampf um's Dasein untergehen sollte. Ohne die Cultur aber wäre die Menschheit untergegangen. Die Cultur als solche ist daher aus diesem Grunde und nur aus diesem Grunde von dem allergrössten Werthe, den es überhaupt giebt, gleichsam das Werthvolle an sich. Es ist ein blosser Wahn, wenn man glaubt, über diese Subjectivität hinausgehen zu können, wenn man glaubt, über den Werth der Cultur

und des Lebens nicht als Mensch, sondern an sich urtheilen zu können. Eine gewisse Subjectivität ist überhaupt mit diesem Begriffe der Cultur verbunden und wer da glaubt, die Frage überhaupt anders anfassen zu können, operirt mit reinen Symbolen, nicht mit Anschauungen. Mit der Nothwendigkeit des Lebens, mit der Nothwendigkeit des Kampfes um die Macht, um die Verschönerung und Veredelung des Lebens ist der Werth der Cultur schon gegeben.

Innerhalb der Complication ist die Cultur, die Civilisation nicht nur das Nothwendige, sondern auch das Gesunde. Krankhaft sind vor allem diejenigen Werthe, welche überhaupt erst durch mittelbare Werthe erzeugt worden sind und nicht diejenigen, welche ihren Ursprung den unmittelbarsten Werthgefühlen zu verdanken haben. Sobald die historische Entwickelung das durchaus Nothwendige der Complication überschreitet, sobald das Menschengeschlecht die Ursprünglichkeit ganz zu verlieren beginnt, bekommt die Cultur jenes Verzerrte und Krankhafte, das uns heute überall entgegentritt, uns so sehr degoutirt, uns auf jedem Schritt verfolgt und tiefe Sorgen um die Menschheit in unserm Innern erweckt. Indem die Complication die Cultur selbst wieder mittelbar macht, statt sie auf das absolut Nothwendige zu beschränken, bringt sie eine relative Degeneration des Menschengeschlechts zu Stande, welche von einigen neueren Philosophen wohl erkannt, aber nicht erklärt worden ist.

Die Frage also: giebt es überhaupt Werthe? ist, wie ich glaube, durch die obige Darstellung genügend beantwortet worden. Es bleibt mir nur noch übrig, zu erörtern, welche Werthe die realsten, die wirklichsten sind.

Schon aus der Thatsache, dass es Werthe überhaupt giebt, und wir haben diese Thatsache eben auf's nachdrücklichste constatirt, kann man folgern, dass es gewisse Werthe geben muss, welche sich von den anderen abheben, für die Menschheit eine grössere Bedeutung haben; nach meiner Complicationstheorie müssen diese Werthe dann als die relativ realsten gelten. Denn es ist klar, dass nach dieser Complicationstheorie die relative Realität der Werthe nach ihrer Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit gemessen werden muss. Sobald ich annehme, dass es überhaupt Werthe giebt, giebt es auch zwar keine vollkommen, aber doch relativ reale Werthe. Für uns Menschen wenigstens müssen sie real sein, weil wir überhaupt keinen anderen Massstab haben können. Alles Werthschätzen ist überhaupt etwas Subjectives. Die Complexe von Werthen und die Werthsysteme sind nichts als ein mehr oder minder festes organisches Gefüge subjectiver Empfindungen. Gäbe es keine Gesellschaft, so hätten diese Werthsysteme ausserhalb der Individualität nur eine minimale Bedeutung. Ob sie ursprünglich oder mittelbar, natürlich oder raffinirt wären, das alles würde ziemlich gleichgültig sein. Selbst am Anfang der primitiven Gesellschaft, vor der eigentlichen socialen Complication, regulirte die Gemeinschaft die Werthe. Und heutzutage, wo fast alle Werthe complicirt sind, giebt es dennoch viele rein individualisirte Werthe, die für uns zwar interessant sind, aber, falls die betreffende Individualität nicht eine gewaltige, aufoctroyirende, werthzerschmetternde ist, ohne jegliche Bedeutung bleiben. Daraus folgt nicht etwa, dass alle relativ realen Werthe immer complicationslos sind. Wie schon berührt worden ist, war die Cultur eine Nothwendigkeit. Alle Civilisa-

tionswerthe, alle mittelbaren Empfindungsnuancen, denen der Stempel eiserner Nothwendigkeit auch jetzt noch aufgedrückt ist, sind relativ reale Werthe. Ja, viele von ihnen werden, soweit wir es überblicken können, auch immer wirkliche Werthe bleiben. Aber die ganze Complication als solche kann und muss sogar aufgelöst werden. Durch diese Auflösung würden alle durch die mittelbaren Werthe selbst erzeugten, also höchst raffinirten Werthe ausgeschieden werden, die den Stempel der Nothwendigkeit tragenden Complicationswerthe beibehalten oder nur wenig umgeformt werden, zu gleicher Zeit aber neue reale Schätzungen an Stelle der alten, durchaus mittelbaren, hyperraffinirten, treten. Ich will hier von jedwelchem ethischen Standpunkte absehen. Ich will die Complication nicht einer moralischen Werthprüfung unterziehen. Was an dieser Stelle ausgeführt werden soll, ist nur die im zweiten Kapitel des zweiten Buches unterbliebene Darstellung der Auflösung socialer Complication.

Die sociale Complication ist ein historischer Process, der verschwinden kann, dessen ewiges Verharren durch kein Gesetz vorgeschrieben wird. Allerdings, der Darwin'sche Kampf um's Dasein als solcher wird wohl nie verschwinden, wohl aber vielleicht die Formen, unter denen dieser Kampf um's Dasein im Menschengeschlechte sich äussert. Ja, ich habe schon früher darauf hingewiesen, dass starke Anzeichen dafür vorhanden sind, dass die eigentliche strenge Form des Kampfes um's Dasein gemildert werden wird und dass man durch eine etwaige Lösung der socialen Frage auch den Rahmen schaffen könnte für die Veränderung höchst mittelbarer Werthe in relativ complicationslose. Aber ob diese Anzeichen wirklich vorhanden sind oder nicht, darauf kommt es

hier gar nicht an. Denn die Möglichkeiten sich auszumalen und die Wahrscheinlichkeit zu berechnen, mit der die sociale Complication gemildert oder gar verschwinden wird, heisst eine rein ethisch-sociale Perspective aufstellen. Die Auflösung der socialen Complication ohne den Hinblick auf diese Möglichkeiten indessen rein theoretisch darzustellen, ist eine durch die Methode und die ganze Darstellungsweise dieses Werkes erlaubte Perspective allgemein philosophischer Natur.

Ich habe im zweiten Buche die dichterischen Ahnungen über die Complication erwähnt. Die Dichter aber ahnten nicht allein schon den wahren Zustand der Dinge, sie blickten auch bereits in die Zukunft. Was ist es, was diesen Auserwählten besonders störend, ausnehmend qualvoll erscheint? Nun, vor allem der geradezu erbärmliche Mangel, den die moderne Menschheit an Lebensfülle, an Lebensüberschuss besitzt. Es müssten uns alle directen Zeugnisse trügen, es müssten uns alle unsre Erwägungen darüber täuschen, es müsste unser ganzer historischer Instinct lügen, wenn dies früher nicht anders, ganz anders gewesen wäre. Darin hauptsächlich besteht ja gerade die relative Degeneration des Menschengeschlechts. Und wie sehr tief dies von allen Neueren auch empfunden wird, von allen Denjenigen, die vom Wesen der Complication selbst keine Ahnung haben, beweist der Ausruf Rousseau's, beweist die ganze neuere Literatur, wie verschieden sie auch geartet ist, bis auf Nietzsche und Tolstoi. Tolstoi allerdings allein hat in der letzten Zeit die Rousseau'sche Formel wiederum aufgenommen. Aber die Stimmen, welche unser ganzes innere moderne Leben des Krankseins anklagen, werden immer heftiger und immer wilder; immer unklarer und verworrener scheint sich gerade in der allernächsten

Zeit der Ruf nach Aenderung dieser Zustände geltend zu machen. Es ist bereits jetzt ein seltsamer Drang nach werdenden Werthen vorhanden. Diese neuen Werthe werden sich nicht einstellen, die herbeigewünschte Veränderung wird nicht Platz greifen, falls man nicht die hyperraffinirten, allzumittelbaren Schätzungen und zunächst nur diese, beseitigt haben wird. Es muss durch sociale Veränderungen der Rahmen geschaffen werden für die kommenden neuen Werthe. Die Lust am Spiele des Intellects, die Vorliebe für Selbstanalyse, das reine Vergnügen am Wissen, die Freude an der Methode, sie müssen aus der menschlichen Entwickelung weggewischt werden. Sie müssen ebenso verschwinden wie Neid und Habsucht, wie Eitelkeit und stark gesteigerter Ehrgeiz. Der Mensch muss lebendiger werden, individueller, harmonischer. Er bedarf der seelischen Kraft und des intellectuellen Muthes heutzutage vielleicht noch mehr als der physischen Kraft und des rein persönlichen Muthes. Das Milieu der Menschheit muss gleichsam geändert werden. Der Mensch muss in eine andre Gesammtumgebung kommen, und auch er muss diese Gesammtumgebung anders, kraftvoller beeinflussen, als heutzutage. Der Mensch muss seine frühere Einfachheit und Ursprünglichkeit zurückerlangen.

Aber nicht aus dieser Zurückerlangung allein darf der Auflösungsprocess bestehen. Es kommt auch auf die Art und Weise an, wie gewisse, nicht ursprüngliche, mittelbare Werthe, wie das gesammte Resultat der Civilisation beibehalten wird in dieser Auflösung der Complication. Dieses Beibehalten allein macht den Process nicht zu einer blossen Rückkehr, sondern auch zu einer Fortentwickelung. Ohne die Civilisation wäre

die ganze Complication unnöthig gewesen. Ein blosses Rückkehren zur Natur ist daher undenkbar, wenigstens für unser subjectives Empfinden unmöglich. Wenn man absieht von der Technik, die weiter entwickelt werden muss, von allem äusseren Fortschritt der Menschheit, so müssen besonders zwei wichtige Complications-Elemente beibehalten, ja sogar weiter entwickelt werden: nämlich die Aesthetik und das eigentliche Analogie-Vermögen. Das Leben bedarf einer Verschönerung, das Leben bedarf eines gewissen Reichthums der Empfindungen und einer Möglichkeit, diesen Reichthum zu geniessen. Ich habe schon früher von jener ursprünglichen Aesthetik gesprochen, die uns in der Homerischen Zeit entgegentritt. Aber, wie ich auch bereits hervorgehoben habe, muss diese Epoche nur als eine relativ complicationslose bezeichnet werden. Schon damals begann die Entwickelung der mittelbaren Werthe vor sich zu gehen. Die Aesthetik selbst indessen, wie sehr sie einen gewissen Höhepunkt schon in der Homerischen Zeit erreichte, hat noch späterhin gewisse werthvolle Bestandtheile aufzuweisen, die durch den Auflösungsprocess in die relativ complicationslose Zukunft hinübergerettet werden müssen. Ja, die individualisirte Aesthetik, eine gewisse gemilderte Stylisirung, wird umgeformt, verändert, aber auch weiter entwickelt werden. Diese werthvollen Bestandtheile der Aesthetik haben gleichsam ein Recht auf Beibehaltung in der relativ complicationslosen Zeit, während die übertriebene Stylisirung, die allzugrosse Feinheit, die ästhetische Manierirtheit dies Recht eben nicht besitzen. Die Selbstanalyse wird, wie schon berührt, auf ein gewisses Minimum beschränkt werden müssen. Das primäre Analogie-Vermögen aber wird nach der vollständigen

Beseitigung der störenden socialen Einflüsse sich erst vollauf entfalten können. Die Methoden der Analogie werden, wie schon berührt worden ist, in der Zukunftspsychologie, der complicationslosen Zeit sich erst entwickeln können.

Aber weit hinaus über die Perspective dieser relativ complicationslosen Zeit giebt es noch eine gewaltigere und schönere Perspective, ebenso wie wir vor der relativ complicationslosen Homerischen Zeit noch eine andere ursprünglichere Periode zu beobachten im Stande sind. Wir können auch einen ideell complicationslosen Zustand annehmen, den ich des näheren nicht ausmalen will. In dieser in weiter Zukunft liegenden Epoche werden noch die Reste mittelbarer Werthsysteme abgestreift werden, wird die Entwickelung, die Vervollkommnung des Ursprünglichen den Höhepunkt erreichen. Die Verschmelzung, das Aufgehen der Culturelemente in das Natürliche wird eine vollständige sein. Dann wird es keine, aber auch gar keine metaphysischen Erkenntnisse mehr geben, dann werden alle Werthe complicationslos sein. Könnte man sich einen solchen Zustand vollständig ausmalen, dann würde man im höchsten Sinne des Wortes das Reale erblickt haben. Denn das Reale kann bezeichnet werden als die völlige Harmonie, als der organische Zusammenhang von vollständig unmetaphysischen Erkenntnissen, von ausserordentlich richtigen und weiten Analogien und ideell complicationslosen Werthsystemen.

Von diesem letzten Satze, der eigentlich schon das Resultat des ganzes Werkes enthält, werden viele Leser sicherlich überrascht sein. Das alles mag ja richtig sein, die Perspective vielleicht wirklich einen weiten Ausblick in die Zukunft darstellen; aber was hat das Reale, was die Wirklichkeit mit diesen Perspectiven, mit diesen immerhin willkürlichen Annahmen zu thun? Ist denn das Reale nicht vielmehr die Zusammenfassung schon alles Existirenden — wird man mir zurufen! Hier liegt indessen gerade der Schwerpunkt der ganzen Frage. Warum nimmt man denn mit Sicherheit an, dass das, was wir am deutlichsten, am klarsten wahrnehmen, dass das Fassliche schlechthin schon mit der Gesammt-Wirklichkeit identisch sei? Sollte nicht vielleicht in dieser Annahme, die, wie sicherlich schon klar geworden ist, dies Werk keineswegs theilt, die Quintessenz alles Metaphysischen liegen? Es ist auf jeden Fall auffällig, dass in den meisten philosophischen Systemen die Gesammt-Wirklichkeit absolut vorausgesetzt ist und sich dieselben darum durch eine so plumpe Werthanalyse auszeichnen. In vielen, ja in den meisten metaphysischen Anschauungen wird das Sein postulirt, sucht man die Gesammt-Wirklichkeit zu erklären, ohne vorher zu fragen, wie viele Bruchstücke der Gesammt-Wirklichkeit schon vorher analysirt worden sind. Ich glaube, dass der neue Standpunkt in diesem Werke gerade darin besteht, sich diese Frage vorgelegt zu haben, ja noch mehr als das, sie beantwortet zu haben. Warum gehören Perspectiven überhaupt in die Analyse des Realen? Nun, weil der Reproductionsprocess des Realen im letzten Grunde nicht aus Erkenntnissen, sondern aus Werthschätzungen, aus Systemen von Werthen besteht, und weil wir ohne diesen Ausblick in die Zukunft nicht

alle wichtigen realen Werthe im Zusammenhange geben können. Ja, die Genesis der realen Hauptwerthe, die Analyse ihrer gegenwärtigen Form, sowie der Ausblick in ihre etwaige Zukunft gehören zusammen, bilden erst das organische Ganze. Es ist dieser Zusammenhang aller Werthe, den zu geben ich gleich am Anfange des Werkes versprochen habe. Hätte ich diesen Zusammenhang nicht zu geben vermocht, so hätte ich denselben Fehler gemacht, den ich an den Werthumstürzlern so streng kritisirte; ich hätte dann auch nur das Negative der realen Hauptwerthe, nicht das Positive aufgezeigt. Es ist wenigstens derjenige Zusammenhang von realen Hauptwerthen, bis zu welchen mein Geist vorzudringen vermocht hat, ein Zusammenhang, den ich in diesem Werke allerdings nur in groben Umrissen geben wollte. Diese Haupt-Wirklichkeit, dies Zusammenfassen von fasslichen und unfasslichen Bruchstücken des Realen ist nur meine Weltanschauung, die Weltanschauung dieses Werkes. Denn ich bin der festen Ueberzeugung, dass man zwar die intellectualisirten Erlebnisse weit mehr innerlich geordnet wiedergeben kann, als es in dieser Schrift geschehen, dass es aber nicht möglich ist, mehr als subjective Erlebnisse zu geben. Ein absolut objectives Reale giebt es nicht, ja es ist im höchsten Grade metaphysisch, eine solche Realität anzunehmen.

Es folgt aus dieser kurzen Auseinandersetzung zweierlei: Erstens, dass wir immer nur in subjectiver Weise eine Reihe von Bruchtheilen der Gesammt-Wirklichkeit zu erblicken im Stande sind. Zweitens folgt auch daraus, dass wir das Reale, d. h. unsre subjective Vorstellung vom Realen, zwar begrifflich fassen können, dass wir aber selbst dieses subjective Reale noch nicht besitzen, dass die so aufgefasste Gesammt-

Wirklichkeit noch ein Ideal ist und vielleicht immer bleiben wird. Viele von uns haben sicherlich schon oft von einem bequemen Ausflugsorte aus einen herrlichen Berggipfel von ferne bewundern können, ihm mit dem Blicke ganz nahe sein dürfen, trotz der örtlichen Entfernung. Uns modernen Menschen geht es mit dem Realen nicht anders. Die Gesammt-Wirklichkeit ist uns so nahe und doch so ferne.....

Zweites Kapitel.

Das Leben.

Von einem höheren Standpunkte aus betrachtet, ist der wesentliche Inhalt dieses Kapitels eigentlich schon implicite im vorhergehenden enthalten. Es handelt sich hier nur um directe und indirecte Consequenzen, um Ausblicke und Weitergestaltungen, die aus der Betrachtung über das Verhältniss zwischen Cultur und Complication, aus der Erörterung über das Reale, eine Erörterung, worin das Resultat dieses Werkes gleichsam schon zusammen gefasst ist, sich ergeben. Es gilt in diesem Kapitel hauptsächlich, den Werth des Lebens zu schildern. Nicht so sehr theoretische Schwierigkeiten, wie in der vorhergehenden Ausführung, wohl aber formelle Schwierigkeiten stellen sich uns hier entgegen. Es ist nicht gerade leicht, auch gleichsam äusserlich die Frage richtig anzufassen. Verbergen sich doch die falschen Auslassungen über den Werth des Lebens meistens in philosophischen Speculationen scheinbar ganz objectiver Natur und nirgends wird die tiefere subjective Ursache der Werthschätzung so sehr verbrämt und aufgeputzt mit falschem philosophischen Gewande. Es gilt den Zusammenhang der falschen Werthschätzungen darzustellen, dieselben aus tieferen subjectiven Gründen zu

erklären und dann erst den wahren Werth des Lebens zu beleuchten. Ich beginne das Kapitel mit einer Analyse des Pessimismus, einer Analyse, die schon eine Kritik, ja eine Polemik enthält.

Der Pessimismus ist keineswegs die Erfindung unsrer modernen Epoche, wie sehr auch eine solche Erfindung für dieselbe bezeichnend gewesen wäre. Kaum zeigten sich die ersten sichtbaren Mängel und Schäden der Complication, kaum begann das Quälende und tief Beunruhigende des mittelbaren Werthschätzens sich zu offenbaren, so machten sich auch die ersten Pessimisten bemerkbar. Schon auf einer verhältnissmässig frühen Entwickelungsstufe der Menschheit wurde, da man die absolute Nothwendigkeit des mittelbaren und reflectirten Lebens nicht einsehen konnte, das Leben selbst in Frage gestellt. Je mehr die Entwickelung der socialen Complication vor sich ging, desto allgemeiner wurde der Pessimismus, desto vertieftere Formen nahm er an, desto plausibler wurde er für alle Diejenigen, welche das Bedrückende der Complication fühlten, ohne ihr Wesen zu kennen, ja einmal zu ahnen. Dichtung und Philosophie theilten die pessimistische Gedankenwelt zu gleichen Theilen. Statt die Lebensfülle, die Reste der individuellen Harmonie zu besingen, suchte besonders die neuere Poesie den Schmerz, das Leiden zu verklären. Aber diese Entwickelung ging noch einen Schritt weiter. Sobald die mittelbaren Schätzungen ihrerseits wiederum neue Werthe schufen, sobald das Hyperraffinirte, das vollends Reflectirte entstand, wurde der Pessimismus selbst zum Vergnügen. Man coquettirte nicht allein mit dem Schmerz, man fühlte ein wirklich tiefes Lustgefühl darüber, dass man so grosser Leiden fähig sei. Der Mangel an Vitalität wurde nicht nur durch die

Poesie entschuldigt, sondern sogar besungen. Ja, selbst auf das Kränkhafte und Verzerrte der Kultur liess man Hymnen auf Hymnen ertönen. In der neueren Dichtung ist der Pessimismus zum Selbstzweck geworden, in der allerneuesten scheint man sogar die reflectirteste Lyrik noch für naiv zu halten. Eine falsche und construirte Psychologie, eine gefälschte Wissenschaft und eine einseitige Philosophie müssen der Dichtung noch zum letzten Ansturme gegen das Natürliche, Grosse und Einfache behülflich sein. Allerdings, dieser letzte Ansturm scheint nicht gelingen zu wollen, ja, wenn mich nicht alles trügt, naht das Entsatzheer bereits. Schon sind die ersten Anzeichen einer neu beginnenden Werthschätzung der Vitalität bemerkbar, schon beginnt die Philosophie neue Waffen gegen den Pessimismus zu schmieden. Die Dichtung der Zukunft wird sich vom Pessimismus sicherlich abwenden. — Ja, vielleicht kommt, in ferner Zukunft, noch einmal eine Zeit für das wahre Epos, vielleicht wird die Lebensfülle und der Lebensüberschuss noch einmal mit denselben satten Farben, mit derselben ursprünglichen Kraft besungen werden, wie zur Zeit Homer's. Ja, vielleicht wird das Epos in der Zukunft noch gewaltiger ausklingen, noch reicher und stärker sich ausbreiten, als in der fernen Vergangenheit. Vielleicht wird die Lyrik eine neue, naivere und doch stylisirte Form annehmen, vielleicht wird das Drama einst, bereichert durch alle Erfahrungen der Menschheit, ausgestattet mit der vollendetsten Aesthetik, erweitert durch die zukünftigen Fortschritte des Analogie-Vermögens sich noch zu einer vollkommeneren Höhe als die Shakespeare'sche Dramatik entwickeln .....

Der philosophische Pessimismus äussert sich in mehr als einer Form. Wir haben es zunächst mit

dem Pessimismus als blossen Hauptbestandtheil einer Weltanschauung zu thun. In dieser Form ist der Pessimismus am meisten verbreitet, ja sogar alles relativ Anregende, relativ Werthvolle, was er bietet, findet sich hier vor. Auf dieser Entwickelungsstufe predigt der Pessimismus eigentlich keine Lehre, er giebt nur ein gewisses Resumé intellectualisirter Erlebnisse, von denen die weitaus meisten gleichsam in den Refrain ausklingen: wie werthlos, wie unerspriesslich ist doch das Leben! Diese Art von Pessimismus kann man nicht nur verstehen, sondern sogar entschuldigen. Wer hätte sich nicht in gewissen Momenten schon die Frage gestellt: wozu das ganze Leben, warum, weshalb? Als reines Gefühl tritt diese Frage auf und als solches lässt sie sich aus dem Mangel an Lebensfülle erklären. Die ursprünglichen Menschen, auch die Homerischen Helden, ja sogar die Römer der ersten Zeit, die Männer der Renaissance in einer gewissen Epoche hatten keine Zeit zu diesem Gefühle, keine Veranlassung zu dieser Frage. Aber nicht um dieses Gefühl handelt es sich zunächst hier, sondern um den philosophischen Werth der Fragestellung. Es ist wohl nicht schwer einzusehen, wie durch die sociale Complication sich dieses Gefühl erklären lässt. Indessen habe ich schon früher darauf hingewiesen, dass wir Menschen nur einen menschlichen Massstab besitzen können, dass das Gemeinsame unsrer subjectiven Werthschätzung eben dieses Menschliche ist. Wenn wir auch das Leben zu verwerfen vorgeben, wir gehen doch dabei als Lebenschätzende zu Werke. Ja, der ganze Pessimismus, was ist er denn im Grunde genommen anderes, als die Art und Weise, wie sich ein Mann ohne Lebensfülle, der dabei philosophisch denken kann, oder wenigstens denken will, sein Leben

einrichtet! Bestehen die Verschiedenheiten der pessimistischen Weltauffassung in etwas anderem als in der Verschiedenheit dieses Zurechtlegens eines Lebens ohne Lebensfülle? Das Gefühl also, das tiefe pessimistische Gefühl, dieses Fragen nach dem Wozu, nach dem Warum? hat, da es tiefe Erlebnisse wiederspiegelt, einen relativen Werth. Die Aufoctroyirung des Gefühls indessen, die philosophische Fassung der Frage, das Objectivseinwollende der Werthschätzung, das Messen mit absoluten Factoren, das alles hat auch nicht den geringsten Werth. Das pessimistische Gefühl kann man, wie gesagt, verstehen, kann man in dieser Form entschuldigen, die pessimistische Theorie, die sich bereits in dieser Form hinter dem Gefühle verbirgt, ist zu verwerfen.

In dieser Form ist die pessimistische Theorie nur im Keime entwickelt. Sie verbirgt sich noch hinter dem Gefühle, sie tritt im Gewand der reinen Fragestellung auf. Die begriffliche Verarbeitung ist noch eine geringe, der intellectuelle Character, das Belehrende und Lehrhafte des Pessimismus tritt noch nicht so hervor. Dies aber wird bald anders. Immer mehr und mehr werfen sich auch die Symmetriker und die halben Systematiker auf den Pessimismus. Derselbe ist bald nicht mehr eine Sammlung von Sentenzen, ein grosser Aphorismus, ein gewaltiges Paradoxon, sondern er wird zu einer vollständigen Theorie, er muss zum Theil eine systematische, eine symmetrische, ja sogar eine methodische Verarbeitung über sich ergehen lassen. Diese eine grosse Frage des Wozu und Warum? welche von Hause aus nichts erklären kann, nichts erklären will, wird zum allgemeinen Massstabe, zur Schätzung aller Werthe. Es ist abgeschmackt, mit der vollkommenen

Negation der Werthe an diese selbst heranzutreten, noch widerwärtiger aber ist es, nicht vollkommen zu negiren, sondern sich auf Concessionen einzulassen, nur um eine scheinbare Welterklärung aus tief pessimistischen Gefühlen heraus zu retten. Man kann das pessimistische Grundgefühl entschuldigen, nicht aber die pessimistische Welterklärung. Dem echten Pessimisten müsste es sogar gleichgültig sein, das Weltall zu erklären, oder zu beschreiben, die wechselnden Weltbilder festzuhalten. Denn er muss sich fortwährend das Wozu? wiederholen und aus diesem tiefen Gefühle der Zwecklosigkeit alles Handelns, alles Denkens, alles Wirkens heraus haben sicherlich viele echte Pessimisten die Entwickelung ihrer Theorien unterlassen. Aber nicht die Inconsequenz wollen wir dieser Form des Pessimismus vorwerfen, wohl aber das Abgeschmackte und das Unästhetische. Ja, unästhetisch, vollkommen unästhetisch wird der philosophische Pessimismus auf dieser Entwickelungsstufe. Statt das Leben zu verschönern, will er uns das Leben verleiden. Statt das relativ Grosse und Erhabene zu schildern, stellt er nur das Kleine und Verzerrte der Kultur dar, als ob es etwas anderes nicht gäbe. Man darf der Menschheit alles aufoctroyiren wollen, nur nicht den Unwerth der Vitalität. Das Leben verleiden, systematisch verleiden, mit scheinbarer Objectivität verleiden, unter dem Gewande der Wissenschaftlichkeit, unter allen möglichen Vorspiegelungen und Täuschungen, das ist ein Frevel an uns, an der Menschheit, an allen realen Werthschätzungen. Ich wenigstens kann das pessimistische Grundgefühl zwar nicht theilen, wohl aber verstehen, mitempfinden, entschuldigen. Zum pessimistischen Systeme, zum Pessimismus als Werthanalyse, zum philo-

sophischen Pessimismus κατ' ἐξοχήν aber sage ich Nein, Nein und tausendmal Nein!! .....

Dies sind nur die beiden Hauptformen, unter denen sich der philosophische Pessimismus äussert. Es giebt ausserdem noch zahlreiche andere, unwesentlichere, unwichtigere Formen. Besonders in der letzten Zeit beginnt der Pessimismus in einer rein social-ethischen Gestalt aufzutreten. In dieser Form wird der Pessimismus wiederum sympathischer. Die Mittelbarkeit aller Werthschätzungen, die sociale Complication hat in unsrer Zeit eine solche Höhe erreicht, dass sie in ihrer äusseren greifbaren socialen Gestalt sich fast allen Denkenden und Fühlenden aufoctroyiren muss. Statt aber einen Einblick in das Wesen dieses Processes zu thun, ja statt bloss die äussere greifbare, unpsychologische Form zu analysiren, begnügt sich dieser Pessimismus mit dem Constatiren der Thatsachen und stimmt dann darüber ein Klagelied an. Ja der Pessimismus klagt und weint über die socialen Zustände, statt sie zu verbessern oder selbst nur zu erklären. Indessen, wie gesagt, der rein ethisch-sociale Pessimismus, der Pessimismus, wenn er nicht als System, als Welterklärung, als Zusammenfassung aller Thatsachen, als grosse allgemeine Werthanalyse auftritt, wenn er sich beschränkt auf dies Klagen und Jammern, kann auch sympathisch wirken. Denn gerade die rein sociale Form der Complication — es wird dies noch späterhin im vierten Buche dieses Werkes berührt werden — fordert das Jammern und Wehklagen nur allzusehr heraus. Ebenso wie die sociale Frage, welche uns heute so sehr quält und beängstigt, theoretisch gesprochen, nur der äussere Rahmen für die Veränderung der mittelbaren in complicationslose Werthe ist, ebenso ist diese ganze sociale Frage, praktisch ge-

nommen, in ihrer Wirkung betrachtet, nur die Verkörperung, nur das für Alle Greifbare, Fühlbare, Aeussere der Complication. In diesem Complex von Fragen, die ökonomische Organisation und Reformation der Menschheit betreffend, tritt uns zu gleicher Zeit sowohl die ganze Schwere der Complication als auch schon das erste Anzeichen ihrer Auflösung entgegen.

Aber all diesen Formen des Pessimismus ist schliesslich dasselbe Grundgefühl gemeinsam und nur auf die Art, wie dasselbe modificirt wird, auf der philosophischen Verbrämung, auf dem theoretischen Aufputz allein beruhen die Verschiedenheiten. Wir wollen jetzt ein wenig von diesem Grundtone selbst sprechen. Ich habe nur beiläufig die Erklärung für das Auftreten dieses Gefühls erwähnt, ich will sie hier ausführlich geben. Zuvor möchte ich aber eine Kritik an der Ansicht Nietzsche's üben, welcher da behauptet, es gebe noch einen andern als den heutigen socialen oder philosophischen Pessimismus, es gebe einen primitiven, ursprünglichen, gerade aus der Lebensfülle selbst entstandenen Pessimismus.

Selten ist eine falsche Lehre so sehr mit den Waffen des Genies vertheidigt worden, wie diese Annahme eines ursprünglichen Pessimismus. Vielleicht zeigt sich gerade in diesem colossalen Fehler die Stärke Nietzsche's am besten. Es gehört schon etwas dazu, diese Annahme überhaupt zu machen. Es gehört ein tiefer Glaube an die Vitalität dazu, den Pessimismus, diesen grossen Mangel an Vitalität, gerade aus Lebenskraft und Lebensüberschuss heraus erklären zu wollen. Ja, es ist sogar, psychologisch gesprochen, etwas Wahres an diesem Erklärungsversuche. Die rein intellectuelle Lust an der Lebensfülle, das blosse Denken, das blosse

Anpreisen der Vitalität ist durchaus kein Zeichen der Lebensfülle. Auch eine gewisse Harmonie und Aesthetik entspringt nicht aus wahrer Vitalität. Die relative Wahrheit dieser Nietzsche'schen Theorie beruht hauptsächlich in einem psychologischen Moment, das er überhaupt zum ersten Male hervorgehoben hat. Es ist richtig, dass der primitive Mensch in seiner ungeheuren Fülle des Lebens, in seiner schier unermesslichen Kraft eines gewissen niederen Auslebenkönnens, dies Ausleben bewusst nicht hochschätzte, die Vitalität gerade aus Vitalitätsgründen heraus nicht hoch anschlug. Aber dies ist ein viel äusserer, viel unpsychologischerer Vorgang, als sich dies Nietzsche vorstellt. Es ist wahr, dass der primitive Mensch, gerade wegen dieses ungeheuren Auslebenkönnens, bewusst das Leben nicht besonders werthvoll fand. Der primitive Mensch kannte jenes ruhige Auslebenkönnen, jenen im innersten Grunde unharmonischen Hass gegen den fortwährenden Wechsel des Lebens, den der moderne Mensch besitzt, allerdings nicht. Ja sogar der Römer der ersten Zeit und der Italiener der Renaissance-Periode liebten den Wechsel der Lebenspositionen, suchten diesen Wechsel auf, fühlten sich wohl in dieser Art des Auslebenkönnens, worin die Harmonie ihrer Individualität, das Gewaltige ihrer Persönlichkeit, das Ursprüngliche ihres Wesens erst recht zur Geltung kamen. Aber kommt es denn auf dies Bewusstsein seiner Vitalität an? War darum etwa beim primitiven Menschen der reale Werth des Lebens geringer? Und kommt es denn schliesslich bei dieser Betrachtung der Dinge etwa auf den philosophischen Inhalt, auf die rohe begriffliche Verarbeitung primitiver Weltanschauungen an? Ich glaube ferner, gerade im Gegensatz zu Nietzsche, dass das gebildete Athen, das

spätere Griechenthum überhaupt, zwar im Verhältniss zur Homerischen Zeit keinen Fortschritt an Lebensfülle darstellt, aber auch keine Décadence. Denn auch die individualisirte Aesthetik, das momentane Mildern der Lebensfülle, war nicht nur nothwendig, sondern auch gesund und vor allem auch noch schön. Nietzsche hat diese ganze Entwickelung des primitiven Menschen zum ästhetischen Menschen und die Entwickelung des ästhetischen zum kranken nicht psychologisch tief genug erfasst. Selbst ihm fehlt noch die wahre Einsicht in das Wesen socialer Complication.

Die Ansicht also, dass es einen Pessimismus giebt, der gerade aus Lebensfülle entstanden wäre, kann ich durchaus nicht theilen. Allem und jedem Pessimismus ist der Stempel des Mangels an Vitalität deutlich genug aufgedrückt. Der primitive Mensch freute sich allerdings nur unbewusst über seine Lebensfülle, über das fortwährende Wechselnkönnen seiner Lebenspositionen, aber darum nur um so intensiver. Gerade an dem Umstande, dass die Selbstanalyse auf jener primitiven Stufe noch gar nicht vorhanden war, kann man diese Intensität gleichsam messen. Der primitive Mensch wusste, wie schon berührt worden ist, immerhin mehr von der Seele Anderer, als von seinem eigenen Innern. Mit dem Verlassen der ursprünglichen Aesthetik, mit dem Reflectirtwerden beginnen die ersten Anfänge der Selbstanalyse sich bemerkbar zu machen, beginnt man sich des Werthes der Lebensfülle bewusst zu werden, fängt aber diese selbst schon zu verlieren an. Bald darauf ist die Lebensfülle noch geringer geworden und auch das bewusste Werthschätzen des Lebens. Die ersten Pessimisten tauchen auf. Den weiteren Process habe ich schon geschildert. So ist denn diese Frage nach dem

Warum und Wozu? diese grosse Grundfrage des Pessimismus, selbst in primitiver Gestalt nicht immer vorhanden gewesen. Ja sogar in der bereits cultivirten griechischen Epoche ist der Pessimismus nicht stark entwickelt. Selbst der pessimistische Grundton ist nicht allein befördert, sondern sogar entstanden durch die Complication. Die nothwendigen Elemente der socialen Complication, die wahre Civilisation, haben das pessimistische Grundgefühl erst geschaffen, das pessimistische System aber sowohl als der sociale Pessimismus sind durch das Krankhafte der späteren Civilisation befördert worden, sind ein Product der relativen Degeneration des Menschengeschlechts. Ich bin nunmehr mit der Analyse des Pessimismus zu Ende.

Von einem höheren philosophischen Standpunkte aus, von der Warte des Realen ist der Werth des Lebens ein unbestreitbarer. Nicht allein, dass es metaphysisch, im höchsten Grade metaphysisch wäre, den Werth des Lebens gering anzuschlagen, nicht allein, dass es uns unmöglich ist, selbst als Pessimisten unmöglich ist, uns als Nichtlebenschätzende anzustellen und zu gebärden, die Aesthetik und die Ethik verlangen die stärkste Betonung dieses Werthes. Ich will mich nur auf den ästhetischen Standpunkt hier beschränken, da ich auf den ethischen späterhin zu sprechen kommen werde. Die ursprüngliche Aesthetik schränkte nichts an der Vitalität ein, sie gab die Lebensfülle unstylisirt und ungemildert. Breit wogte der Strom des Lebens dahin und doch die Fluren jener primitiven Gesittung nicht überschwemmend, die Dämme des Intellects nicht niederreissend. Es war ein gewaltiges, aber kein allzu rasches,

kein überstürzendes Fliessen, sondern immer dasselbe gleichartige Strömen, immer wurde das Wechselnde und Heftige der Fluthen ausgeglichen. In einer späteren Zeit wurde die Vitalität gemildert, die Lebensfülle gleichsam besänftigt, der Lebensüberschuss gleichsam zurückgedrängt. Das Individualisirte entstand erst, bald darauf aber auch das Stylisirte, welches sich später zum Manierirten entwickelte. Dass damit die ästhetische Entwickelung noch nicht zu Ende ist, habe ich schon angedeutet. Ich habe auf das Krankhafte der modernen Aesthetik hingewiesen und auch eine Perspective in die Zukunft aufgezeigt. Die Aesthetik bedarf also der Vitalität, ja des Lebensüberschusses, und die Aesthetik hat ein Recht auf diese Forderung. Aber diese Forderung auf Verschönerung des Lebens ist gerade eine Consequenz des Nicht-Pessimismus, wird man sagen, es scheint eine petitio principii zu sein, aus dieser ästhetischen Forderung etwas für den Werth des Lebens zu folgern. Indessen habe ich ja schon durch die Kritik des Pessimismus den Werth des Lebens eigentlich bewiesen, es handelt sich hier nur um eine stärkere Betonung dieses Werthes. Also die Aesthetik fordert grössere Vitalität und sie hat ein Recht zu dieser Forderung, denn wie wir gesehen haben, muss der Mensch ästhetischer werden, muss das Leben sich ursprünglicher gestalten, verschönert und verklärt werden. Das unmetaphysische Denken der Zukunft wird der Aesthetik bei dieser Aufgabe behülflich sein. Die Philosophie der Zukunft wird sicherlich in einen gewaltigen Hymnus auf den Werth des Lebens ausklingen .....

Ganz ausserhalb des Pessimismus, ja sogar in einem plumpen und flachen Optimismus, der sich jetzt breit

macht, ist die falsche Anschauung über den Werth des Lebens auch verkörpert. Der philosophische Materialismus, eine einseitige mechanische Welterklärung, haben ebenfalls nicht nur dazu beigetragen, die Erkenntniss des Realen zu erschweren, sondern auch den Werth des Lebens herabzumindern. Der philosophische Materialismus argumentirt ungefähr so: Der Mensch ist im Grunde genommen nichts anderes als ein Thier unter Thieren. Allerdings das begabteste, das entwickelungsfähigste, aber doch immerhin ein Thier. All sein Fühlen, alle seine Leidenschaften sind thierischer Natur, der Intellect ist ein rein physiologischer Vorgang. Die Mächte der Natur, die Einflüsse des Klima's beherrschen ihn vollkommen, er ist ein schwaches, im letzten Grunde hülfloses Wesen. Ja, nicht nur der Mensch hat an sich einen geringen Werth, sondern auch unser ganzes Treiben auf der Erde. Was ist denn die Erde anderes als ein Planet unter tausend andern Planeten und zudem noch ein kleiner geringfügiger Planet! Die ganze Erde ist ein winzig kleiner Bruchtheil des Sonnensystems, das Sonnensystem selbst aber nur ein verschwindend kleiner Theil des von uns wahrnehmbaren Universums und hinter dem wahrnehmbaren Universum sind noch zahlreiche von uns unwahrnehmbare Welten. Was bedeutet gegenüber diesem grossartigen Weltensystem der Mensch mit seinen Werthen und Werthschätzungen? Müssen diese Werthschätzungen nicht winzig sein? Müssen sie nicht denselben Platz einnehmen, welchen der Mensch auf der Erde einnimmt und die Erde im Universum? Diese Argumentation indessen ist ebenso falsch wie abgeschmackt. Nur in einer Epoche, wo nicht einmal die Erkenntniss, wie secundär diese auch vom Standpunkt des Realen betrachtet ist,

sondern das Wissen eigentlich herrscht, nur in unserer Epoche ist leider eine solche Weltauffassung überhaupt möglich. Wie metaphysisch ist es, die Werthschätzungen aus Thatsachen-Material erklären zu wollen, statt unsere Betrachtungsweise, unsere Behandlung, unsere Umformung des Thatsachen-Materials zu erklären aus den Werthsystemen. Wie erkenntnisstheoretisch plump ist es doch, wie philosophisch dogmatisch im schlechtesten Sinne des Wortes, dieses ganz äussere oberflächliche Weltbild als Realität auszugeben. Wie guckt doch der roheste Substanzbegriff aus dieser Weltanschauung heraus. Wie unethisch und unästhetisch aber vor allem ist die Bekämpfung von Werthen, die für uns allein Zweck, Sinn und Bedeutung haben. Was nützt uns die flache Moral, die der philosophische Materialismus mit dieser Weltanschauung immer zu verknüpfen pflegt, die da lautet: Deshalb muss der Mensch doch zufrieden, ja glücklich mit seinem Schicksale sein, er muss sich, obwohl er ein kleines, winziges Geschöpfchen ist, an diesem gewaltigen Ausblick in die unendliche majestätische Natur ergötzen und aufrichten. Trotz dieser Moral ist der philosophische Materialismus im höchsten Grade unästhetisch, unethisch. Man kann sich nicht aufrichten an seiner Erbärmlichkeit, man kann sich nicht wahrhaft erfreuen, aus einem tiefen Gefühle des Nichts, des Nichtsvorstellens, des Nichtseins, des Nichts-Werthbildenden heraus. Das ginge noch an, wenn diese Weltauffassung wenigstens relativ richtig wäre. Aus einer Ueberschätzung nicht einmal der Erkenntniss, sondern des blossen Wissens heraus, wagen die philosophischen Materialisten alle Diejenigen, welche sich an die so unendlich schwierige Werthanalyse machen, vor einer Ueberschätzung alles Menschlichen

zu warnen. Sie, die aus blosser Lust, aus blosser intellectueller Eitelkeit den Menschen verkleinern, entblöden sich nicht, noch die Gewalt und das Majestätische der Natur gleichsam zu ihrem Schutze anzurufen. Die Naturanbetung der früheren Perioden war eine ganz andere. Noch zur Homerischen Zeit konnte sich, um einen Hölderlin'schen Ausdruck zu gebrauchen, der Mensch der Natur vollständig hingeben und er wird dies in Zukunft erst recht können. Die modernen Gelehrten aber, welche den philosophischen Materialismus predigen, geben sich keineswegs der Natur hin, wohl aber der Unnatur. Würden sie allein auf Erden existiren, hätte es nie eine andere und bessere Menschheit gegeben, würde es nie eine andere und bessere in Zukunft geben — dann hätten sie allerdings fast Recht. Dann wäre der Mensch allerdings ein winziges kleines Geschöpf unter Millionen andrer Geschöpfe, dann gäbe es keine grosse Individualität, kein Genie und keine wahrhafte innere Fortentwickelung der Menschheit. Dann würden alle unsere Werthe nur eine minimale Bedeutung haben, nur die Bedeutung etwa, welche diese Gelehrten in der geistigen Entwickelung der Menschheit besitzen.

Der Inhalt dieses Kapitels ist eigentlich erschöpft, der Werth des Lebens genugsam angedeutet worden, unsere Aufgabe schon erfüllt. Aber ich möchte dieses Buch, das wichtigste von allen, nicht schliessen, ohne einige Bemerkungen allgemeiner Natur gemacht zu haben, Bemerkungen, die mehr einen methodischen und propädeutischen Werth besitzen, Bemerkungen, die sicherlich eine andere Form angenommen hätten, wenn ich diesen Grundzügen einer Analyse des Realen eine andere Gestalt hätte geben können.

„Das Problem“ ist dieses Werk betitelt. Unter den tausend und abermals tausend Fragen, welche sich an uns denkende Menschen herandrängen — gerade jetzt herandrängen — wo der Fortschritt einer allerdings vielfach oberflächlichen Erkenntniss, wo ein ungeheuer angewachsenes Wissen zu den vielen wichtigen Fragen hundert andere künstliche Probleme hinzufügen — unter dieser chaotischen Masse von Fragen scheinen sich auf den ersten Blick nur wenige abzuheben, nur wenige die allergrösste Bedeutung zu haben. Es konnte aber nicht unsre Aufgabe sein, wie es die Aufgabe vieler, ja der meisten sogenannten philosophischen Systeme war, diese chaotische Masse rein schematisch zu ordnen, oder wie es die Aufgabe der wenigen, wirklich philosophischen Systeme war, aus diesem Chaos eine Anzahl von Fragen mit grosser intellectueller Behutsamkeit zwar, aber auch mit einer gewissen intellectuellen Beschränktheit herauszuwählen und sie in Hauptbegriffe zusammenzufassen. Nur formaliter giebt dies Werk eine solche Zusammenfassung. Was ist das Reale? Schon in dieser Problemstellung liegt bereits eine Zusammenfassung von Begriffen. Die Lösung indessen ist nicht bloss wiederum eine andere vollkommenere Zusammenfassung von Begriffen. Die Lösung besteht in einer Analyse, in einer ganzen Reihe von Weltbildern, in einer Zusammenfassung des Fasslichen und des noch nicht deutlich Sichtbaren, in einem Zusammenhang aller Werthe, in einer Verbindung von existirenden Bruchstücken der Gesammt-Wirklichkeit mit Perspectiven. Die Lösung des Problems, des wichtigsten, nach meinem Ermessen werthvollsten Problems, das es giebt, bestand in dieser Auffindung und Aufzeigung der Gesammt-Wirklichkeit.

Die Frage, die ich gleich am Anfange dieses Werkes aufgeworfen habe, die Frage, ob es der menschlichen Erkenntniss, wenn man ganz absieht von den Werthen und Werthschätzungen, gelungen ist, sich wahrhaft fortzuentwickeln, kann erst jetzt beantwortet werden. In der Erweiterung der Werthschätzungen, in dem Zusammenfassen dieser erweiterten Schätzungen zu einem Systeme liegt der ganze wirkliche Fortschritt. Es giebt keinen Fortschritt der Erkenntniss ausserhalb der Werthschätzungen. Was unsre Resultate, nicht unsre Methoden und nicht unsre geistigen Feinheiten, auf die es nicht ankommt, von denen des primitiven Denkers auszeichnen, sind die erweiterten Werthe, ist die Zusammenfassung der Werthschätzungen. Nur durch sie, nicht durch unsere ausgebildetere Logik, durch unsre Gewandtheit des Denkens, ist unser Geist erweiterter und vertiefter geworden. Nicht die Technik, die wir unsrer Phantasie gegeben haben, nicht die Subtilitäten unsres Geistes, nicht unser ungeheures Wissen ist das Gesunde, das Wahrhafte, das Wesentliche der menschlichen Entwickelung. In den Analogien und in den Werthsystemen liegt der hauptsächliche geistige Fortschritt der Menschheit. Hiermit aber wird auch die Frage beantwortet, die ich am Ende des zweiten Kapitels des ersten Buches aufgeworfen habe. Die schädlichen Einflüsse der Symmetrik, Methodik und Aphoristik werden nur dann beseitigt, wenn man sich bestrebt, statt des Wissens überall Erkenntniss, statt der Erkenntniss überall wahrhafte Werthschätzung zu geben und wenn man sich ferner bestrebt, statt einzelne Werthe zu zerstören, einzelne Werthe zu verändern, Werthzusammenhänge, Werthsysteme zu geben. Die Philosophie der Zukunft, zu der meine ganze Ana-

lyse, selbst wenn sie vollständiger und innerlich vollendeter wäre, sich nur wie eine grosse Propädeutik verhalten würde, diese unmetaphysische, vollkommen reale Philosophie wird in all ihren Theilen die Lichtseiten der symmetrischen, methodischen und aphoristischen Philosophie ohne ihre Schattenseiten vereinigen. Diese Philosophie wird wegen der Ordnung des Wissens nicht das geringste Opfer bringen, sie wird der Symmetrik keinerlei Concessionen machen, sie wird auch nicht ein Atom von jenem intellectuellen Raffinement, das selbst die grössten Aphoristiker auszeichnet, besitzen. Die Systeme und die Weltanschauungen einer fernen Zukunft werden die Werthsysteme gleichsam rein darstellen, die Werthcomplexe, die man jetzt nur ahnen kann, werden einer gewaltigen, ursprünglichen Analyse unterzogen werden. Werden doch diese Werthcomplexe die tiefinnerlichsten Erlebnisse complicationsloser und doch civilisirter Menschen wiederspiegeln . . . . . .

Viertes Buch.

Theorie und Praxis.

Erstes Kapitel.

Die Quintessenz der Moral.

Das Problem selbst ist im dritten Buche gelöst; die Analyse des Realen ist, wenn auch in den gröbsten Umrissen, gegeben worden. Dennoch bleibt für dieses — das letzte Buch — noch eine Aufgabe übrig! Es gilt, in den folgenden Blättern diesen so eminent subjectiven Begriff des Realen auf Gebiete anzuwenden, in welchen die Metaphysik noch mehr als in der rein theoretischen Philosophie herrscht. Ich habe schon gleich am Anfange des Werkes constatirt, dass das Dogmatische im rein Theoretischen zum Theil schon vertrieben worden ist; ich nannte die Erkenntniss-Theorie eine relativ reale Wissenschaft. Die Ethik aber und die Aesthetik, alle die Gebiete, die man unter dem Begriffe „praktische Philosophie“ zusammenzufassen pflegt, haben sich noch viel weniger von den Fesseln der Metaphysik zu befreien vermocht; hier thut eine Klärung der Begriffe noch mehr noth. So werde ich denn in diesem Kapitel die Complications-Theorie auch auf die Moral anzuwenden suchen; ich werde versuchen, die Moral, wie sie sein soll, in wenigen Zügen zu skizziren. Dasselbe wird zugleich die Beziehungen zwischen Ethik und Aesthetik analysiren und das zweite Kapitel werde

ich nach Zeichnung einiger wichtiger Typen mit einer allgemeinen Bemerkung über das Verhältniss zwischen Theorie und Praxis schliessen.

Schon Spinoza hielt die Begriffe „Gut“ und „Böse“, diese Grundpfeiler der stricten ethischen Dogmatik, nicht für absolute Begriffe. Der moderne Utilitarismus, die neuere englische Ethik insbesondere, nahm den Kampf gegen das dogmatische Operiren mit diesen beiden Begriffen wieder auf. Sie legten das Hauptgewicht auf die Genealogie der Moral. Seitdem sind alle Moralisten unsrer Epoche erfüllt von dem Bestreben, die Frage zu beantworten: wie ist alle und jede Moral entstanden? Man hat zu Gunsten dieser Forschungen andere ethische Fragen entschieden vernachlässigt, immer gleichgültiger ist man gegen alle Probleme geworden, die keinen streng entwickelungsgeschichtlichen Character haben. Dieser ganze Process wird von Friedrich Nietzsche gleichsam abgeschlossen. Auch er fragt darnach, wie die Moral entstanden sei, aber noch wichtiger erscheint ihm die Frage: welchen Werth hatten die früheren, haben die jetzigen Moralsysteme, welchen Werth soll die Moral überhaupt haben? Auch ich will nur diese letzteren Fragen, allerdings in meinem Sinne, vom Standpunkte meiner realen Philosophie aus, beantworten.

Ein jedes Moralsystem lässt sich nur aus der psychischen Structur der Gesellschaft, in welcher dies Moralsystem herrscht, verstehen. Die Menschheit vor der socialen Complication hatte überhaupt keine Moral, weil die Moral selbst erst ein Product der socialen

Complication ist. Wie ist aus der socialen Complication die Moral entstanden?? .....

Am Anfange des Menschengeschlechts war der Genuss des Lebens gegeben. Der primitive Mensch brauchte keine Moral, wie er auch keine Erkenntniss, keine Selbstanalyse, keine Technik, keine individualisirte Aesthetik brauchte. Alle und jede Moral setzt voraus, dass man die Einrichtungen der Gesellschaft als solche bereits zu schätzen begonnen hat und ferner, was noch wichtiger ist, dass man eine gewisse Milderung, eine gewisse Einschränkung seiner eigenen Individualität zu Gunsten einer Gemeinschaft — einer noch so kleinen, primitiven Gesellschaft — für nothwendig und werthvoll hält. Der primitive Mensch indessen schätzte die Einrichtungen als solche noch keineswegs. Das eigentliche Stammesgefühl, das Werthgefühl der Zusammengehörigkeit, des organischen Verknüpftseins mit einer grösseren Allgemeinheit, das alles existirte für den primitiven Menschen noch nicht. Auch seine Vitalität war nicht im geringsten gemildert, nie legte er sich zu Gunsten Anderer in der Freude am Wechsel seiner Lebenspositionen irgend eine Mässigung auf. Wie die geologische Entwickelung, so brauchte auch die Entfaltung der Moral Zeit, unendlich viel Zeit. Die primitiven Einrichtungen mussten gleichsam erstarren, um geheiligt zu werden. Es musste geraume Zeit dauern, bis der primitive Mensch aus Stammes-Interessen seinen persönlichen Genüssen die erste moralische Schranke zog. Dann erst wurde der Stamm allmächtig, zugleich damit begann die ethische Entwickelung. So giebt es vor der socialen Complication zwar eine primitive Aesthetik, aber keine primitive Ethik.

Die Ethik der Homerischen Helden, die Moral dieser relativ complicationslosen Epoche, entspricht vollständig ihrer Psychologie. Harmonisch wie ihr ganzes Denken und Empfinden waren auch ihre Einrichtungen. Und ihre moralischen Werthschätzungen spiegeln das Harmonische dieser Einrichtungen vollständig wieder. „Sei unnachsichtig gegen den Feind, wenn du ihm in offener Feldschlacht gegenüber stehst, ehrerbietig gegen das Alter und freundlich und nachsichtig gegen deine Mitkämpfer“ — das war die ganze Moral der Homerischen Periode, wenigstens die Moral der Fürsten, der Helden. Ob diese Moral eine vornehme, eine Herren-Moral war — dieses eigentlich ästhetische Werthschätzen innerhalb des Ethischen will ich hier nicht näher untersuchen. Rein ethisch genommen war diese Moral zwar eine einfache, eine harmonische, aber auch eine beschränkte, wie die ganze, so ästhetische und doch so uncivilisirte Zeit selbst.

Die Zeit, welche zwischen der Homerischen Epoche und der Periode des Urchristenthums liegt, hat die Complication mit all ihren Werthen ausgefüllt. Als das Christenthum sich zu entfalten begann, waren die hyperraffinirten Werthe theilweise schon vorhanden, begann die relative Degeneration des Menschengeschlechts sich, wenn auch unsichtbar und allmälig, vorzubereiten. Milde und Nächstenliebe, Nachsicht gegen Jedermann — das sind die moralischen Werthschätzungen, die das Christenthum theilweise erfand, theilweise weiter ausbildete. Nach meiner Auffassung ist es ein berechtigtes, ästhetisches Werthurtheil, wenn man der Formel: „Liebe Deinen Nächsten, wie Dich selbst“ die Sentenz: „Sei vornehm“ gegenüberstellt. Herren- und Sklaven-Moral, diese beiden Gegensätze, diese beiden Werthschätzungen,

mit welchen Nietzsche der ganzen Moral-Theorie eine neue Wendung zu geben suchte, haben sicherlich ihre tiefe Berechtigung. Aber sie sind eigentlich ästhetische Werthurtheile innerhalb des Ethischen. Sicherlich ist das Christenthum die Religion und die Moral der Schwachen und Erniedrigten; das Urchristenthum prädigte die Milde und die Nächstenliebe. Beide Eigenschaften sind allerdings nicht vornehm. Vornehm ist in erster Linie die Kraft. Nun, es ist sicherlich richtig, dass die Kraft zuerst mit dem Begriffe „gut“ identisch war. Diese ethische Werthschätzung hält Nietzsche auch für die absolut höhere. Vornehmsein ist ihm identisch mit Gutsein überhaupt. Seid vornehm, wie es die ersten Menschen waren! ruft er den kommenden Geschlechtern zu. Allerdings sollen die Menschen vornehm sein, denn vornehm sein heisst kraftvoll sein und kraftvoll sein ist immer schön. Ist aber die Schönheit schliesslich die einzige ethische Kategorie? Ich habe schon früher auf die absolute Nothwendigkeit der Complication für die gesammte Menschheit hingewiesen. Die Complication schuf die Moral und die individualisirte Aesthetik, zerstörte aber die ursprüngliche Aesthetik. Als die Complication begann — für den Homerischen Helden, selbst für den Römer zu einer gewissen Zeit — war die Schönheit die einzige ethische Kategorie. Die nothwendigen Complications-Elemente, die ganze Civilisation erforderte die grössere selbständige Bedeutung der moralischen Werthschätzungen neben den ästhetischen. Ich will nun erörtern, ob diese grössere Bedeutung und Selbständigkeit der moralischen Werthe der Menschheit geschadet hat oder nicht.

Sind die Milde und die Nächstenliebe schon Symptome der relativen Degeneration des Menschengeschlechts?

Nietzsche bejaht, ich verneine dies durchaus. Zunächst sind die Milde und die Nächstenliebe durchaus nicht ohne allen und jeden ästhetischen Reiz. Allerdings beginnt schon hier ein wenig die Aesthetik des Leidens..... Die Kraft ist mehr männlich, die Milde weiblich. Allerdings, auch ich bin nicht so sehr für das Weibliche im Manne, für das Nachsichtige, für das Milde, für das Weiche. Ich habe schon bei der Analyse der Psychologie Dostojewski's darauf hingewiesen, dass ich die Milde nur in ihrer Verbindung, in Verschmelzung mit der Kraft als ein Ideal betrachte. Es liegt etwas Einseitiges in der russischen Ethik der Milde. Sie ist weiblich!!..... Ganz abgesehen vom ästhetischen Standpunkte, rein social betrachtet, gehört die Nächstenliebe zu denjenigen nothwendigen Complicationswerthen, welche die Civilisation, die Cultur bilden. Nichts ist gefährlicher als der Barbar. Die Bestie im Menschen, in ihrer nackten, wilden Schönheit kann man sich gefallen lassen, nicht aber die unschöne, halbcivilisirte Bestie. Allerdings schon zur Zeit des Urchristenthums begann die Degeneration sich zu entfalten; die ästhetische Verwilderung — welche eigentlich nur durch die Renaissance unterbrochen wurde — ist, nebst anderen, ein Anzeichen der beginnenden Décadence. Aber die ethische Lehre des Urchristenthums war durchaus nothwendig, weil die Milde und die Nächstenliebe ihren Ursprung nicht anderen mittelbaren Werthschätzungen, sondern ursprünglichen Werthen zu verdanken haben. Ich will die Frage hier ganz unberührt lassen, wie diese urchristliche Moral entstanden ist. Selbst wenn man die Nietzsche'sche Erklärung durchaus annimmt, so ist kein Grund vorhanden, diese urchristliche Ethik aus mittelbaren, hyperraffinirten Werthschätzungen abzuleiten. An

einer Stelle spricht Nietzsche selbst von einer gewissen Grossartigkeit dieses Sklavenaufstandes in der Moral. Diese relative Grossartigkeit der Milde und der Nächstenliebe rührt daher, dass sie aus dem tiefinnerlichsten Bedürfnisse, aus den gewaltigsten Erlebnissen heraus entstanden sind. Es sind unendlich viele Erlebnisse im Christenthum condensirt, daher seine grosse civilisatorische Kraft, daher die grosse Wirkung, die diese ungeheure Sammlung von Erlebnissen noch heute ausübt. Nichts bindet uns so fest mit der Vergangenheit, wie die ganze christlich-jüdische Moral. Das Christenthum bezaubert uns noch heute so sehr, weil ein unendlich grosses Stück der menschlichen Vergangenheit zu uns spricht und noch haben wir diese Sprache nicht vergessen. Wie sehr auch unser eigener ästhetischer Standpunkt die Kraft höher schätzt als die Milde, wie sympathisch wir auch der Nietzsche'schen Formel: „Seid vornehm“ gegenüberstehen, die Formel des Christenthums stand für die gesammte Menschheit bis auf die jüngste Zeit ethisch höher, ebenso wie die Cultur höher steht, als die ursprüngliche Aesthetik, und obwohl diese Milde ebensowenig ein ethisches Ideal ist, wie die ganze sociale Complication. Worin dieses Ideal bestehen soll, werde ich später nachzuweisen suchen; auch werde ich noch auf den ethischen Entwickelungsprocess der Milde, auf die Form, in der sich diese von der christlich-jüdischen Moral geforderten Eigenschaften späterhin zeigen, noch zurückkommen. Nietzsche hat, da, wie schon bemerkt, ihm das Wesen der socialen Complication nur theilweise klar geworden war, aus richtigem ästhetischen Instincte heraus die christlich-jüdische Moral an ihrer ästhetisch schwachen Seite gepackt und der Menschheit damit wiederum

einen grossen Dienst geleistet. Er hat aber in der Kritik dieses Moralsystems nicht den richtigen, nach meinem Empfinden wenigstens nicht den relativ realen, ethischen Massstab angelegt. Er kennt nur die Kraft, er schätzt nur eine ethische Eigenschaft. Vielleicht hätte er ganz anders gedacht, wenn er nicht der Erste gewesen wäre, der diese Eigenschaft als die Quintessenz der primitiven, der ersten menschlichen Moral nachgewiesen hätte! . . .

Das Urchristenthum hatte noch relativ reale ethische Werthe; die späteren christlichen Systeme operirten mit reflectirten und mittelbaren Werthschätzungen. Andere Moralsysteme suchten die Bedürfnisse und Erlebnisse der neueren Menschheit zu Stande zu bringen. Scheinbar wurde alles Dogmatische abgestreift, scheinbar alles Metaphysische im Moralischen aufs heftigste bekämpft. Man wollte von einem wirklichen Bedürfnisse der Menschheit ausgehen, man gab vor, nur das Nützliche ethisch zu codificiren. Besonders im 18. Jahrhundert glaubte man den ethischen Dogmatismus vollständig überwunden zu haben. Alle complicirten Gefühle wurden aus einigen wenigen Grundtrieben heraus abgeleitet, der rein mechanische Materialismus des vorigen Jahrhunderts triumphirte zuletzt auch in der Ethik. Ich habe schon in den vorhergehenden Büchern auf einige psychische Züge, aus denen heraus sich diese Ethik erklären lässt, hingewiesen. Die modernen zerrissenen und zerklüfteten Menschen bedurften auch einer anderen, selbstsüchtigeren Moral. Milde und Nächstenliebe konnten für sie nicht mehr moralische Werthschätzungen sein. Sobald die Complication in ihrer socialen Form sich zu äussern begann, sobald die Selbstanalyse sich immer mehr und mehr entwickelte, wurde auch das

Mitgefühl immer geringer geschätzt. Aeussere ökonomische Verhältnisse, ebenso wie ihre ganze psychische Beschaffenheit, zwangen die neueren Menschen dazu, sich einen Egoismus zu construiren und dem Mitgefühle einen geringeren Werth in ihren Moralsystemen zu geben. Da im vorigen Jahrhundert die Complication in ihrer grob-socialen Form sich erst zu äussern begann, da die eigentlich socialen Interessen, die unsere Zeit beherrschen, nur im Keime entwickelt waren, wurde dieser Egoismus einseitig-individualistisch. Ja selbst die grosse Reaction gegen so viele Werthschätzungen des 18. Jahrhunderts, die mit Rousseau beginnt, betont den einseitig-ethischen Individualismus nur noch stärker. „Der Einzige“ Stirner's ist schliesslich nur die letzte Consequenz des Rousseau'schen ethischen Ideals. Stirner schliesst diesen Entwickelungs-Process des individuell-ethischen Egoismus ab.

In der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts wurde die Entwickelungslehre auf die Moral angewandt. Der sociale Egoismus wurde zum Kernpunkt der ethischen Systeme. Wie ich schon früher angedeutet habe, wurden bald die Genealogie der Moral, die historische Entwickelung der Moral-Systeme zum Hauptziele der Forschungen gemacht. Das Positive dieser Systeme lässt sich in wenigen Worten resumiren: „Thue nichts, was der grösseren Gemeinschaft, der du angehörst, schaden könnte“. Dies ist das Gemeinsame der positiven Forderungen vieler, ja der meisten neueren Moralsysteme. Am Anfange des Menschengeschlechts wurde auch nicht das geringste Opfer dem persönlichen Geniessen zu Gunsten der Gesellschaft auferlegt, späterhin verlangten die Mächtigen, Kraftvollen, die Helden gegenseitig Opfer, womit die ethische Entwickelung begann und heute

wird wenigstens formaliter zu Gunsten der Gesellschaft von Jedem, vom Starken wie vom Schwachen, jedes Opfer verlangt. Allerdings, diese ethische Forderung ist eine rein formale, sie codificirt nur in beschränktem Masse wirkliche ethische Erlebnisse. Sie ist in viel höherem Grade eine ethische Perspective, als die früheren moralischen Formeln. Die Maxime „sei vornehm“ wurde überall befolgt, als sie noch ausschlaggebendes ethisches Princip war. Die Nächstenliebe und Milde des Christenthums war zur Zeit des Urchristenthums wenigstens zum grossen Theil wirklich vorhanden. Die moderne ethische Formel, wie einseitig sie auch ist, entspricht nicht den Verhältnissen und enthält zum grossen Theil ideale Forderungen. Denn heute werden die Opfer, die man der Gesellschaft bringt, erzwungen und nicht freiwillig geleistet. Auch opfert sich nur ein geringer Theil, nicht Jeder, wie dies die neuere Moral doch fordert. Es ist noch nie ein so grosses Missverhältniss zwischen einem ethischen Postulate und der Wirklichkeit gewesen.

Die allerneuesten Bestrebungen, die allerneuesten moralischen Werthschätzungen, suchen gegen diesen Zustand der Dinge anzukämpfen. Schon Schopenhauer betonte von neuem den Werth des Mitgefühls. Und seitdem mehren sich die Stimmen, welche gegen die Idealisirung des groben Egoismus, sowohl in seiner socialen als in seiner individuellen Form protestiren. Verschiedene socialistische Systeme folgen den Spuren Auguste Comte's, indem sie den socialen Egoismus als Vorstufe eines Idealzustandes auffassen, in welchem das Mitgefühl allein herrschend sein wird. Andere Ethiker predigen eine völlige Rückkehr zum Urchristenthum. Insbesondere Tolstoi, eine Persönlichkeit von

gewaltiger ethischer Kraft, sucht der urchristlichen Nächstenliebe wiederum neue Geltung zu verschaffen. Wie ich schon früher betonte, hatte die christlich-jüdische Moral nicht alle ihre Werthschätzungen selbst erfunden. In verschiedenen Moralsystemen der alten Indier wird, wie bekannt, das Mitgefühl schon geschätzt. Ja, dies Mitgefühl wird nicht nur auf die Menschen, sondern auf alle lebenden Wesen überhaupt ausgedehnt. Das Mitgefühl der alten Indier ist noch allgemeiner, als das des Christenthums, aber auch matter, gleichsam ungreifbarer, wesenloser. Das Christenthum hat das Mitgefühl in psychologisch greifbare Formen gebracht. Der Begriff des Mitgefühls wurde durch den Begriff der Milde gleichsam psychisch nuancirt. Die christlich-jüdische Moral, die Moral des Urchristenthums wenigstens war nicht so passiv wie die Ethik der alten Indier. Von Anfang an wohnte dieser Moral eine grosse revolutionäre Kraft inne, durch welche sie sich die Welt erobert hat. Das spätere rein dogmatische Christenthum hat mehr durch die Aesthetik als durch die Ethik auf die Gemüther eingewirkt, das Mitgefühl, die Milde verloren allmälig ihren ursprünglichen Reiz. Die neuere russische Ethik indessen hat etwas von der revolutionären Kraft des Urchristenthums an sich. Allerdings, die Milde und die Nächstenliebe allein werden die Welt nicht zum zweiten Male erobern. Die sich dem Urchristenthume nähernde russische Formel ist zu einseitig, die Lehren Dostojewski's und Tolstoi's sind zu russisch, um auf die Dauer unsere gesammte Moral beeinflussen zu können. Dostojewski steht in dieser Beziehung höher als Tolstoi. Wie ich schon hervorgehoben, ist sein Mitgefühl aus der vollen Sinnlichkeit entstanden, ein die Sinnlichkeit wiederum regulirendes und veredelndes

Lebenselement. Wie das Urchristenthum die Ethik der alten Indier an Activität übertraf, so übertrifft auch Dostojewski den viel passiveren Tolstoi. Die Ethik der Armen und Erniedrigten Dostojewski's ist schon eigentlich nicht mehr eine Sklavenmoral. Es liegt eine ungeheure, verhaltene Lebenskraft in der Milde Dostojewski's! . . . . .

Von den drei Fragen, die ich gleich am Anfange des Kapitels zu beantworten versprochen habe, bleibt mir noch eine zu erörtern übrig. Ich will, nachdem ich gezeigt habe, wie die Moral entstanden ist und in wenigen Worten klarzulegen versucht habe, welchen Werth die früheren und jetzigen Moralsysteme nach meinem subjectiven Ermessen besitzen, die Moral, wie sie sein soll, in wenigen allgemeinen Zügen zu skizziren versuchen. Zuvor sei mir aber noch eine längere Abschweifung gestattet.

Ich habe schon erwähnt, dass die meisten modernen Moralisten sich darauf beschränken, die früheren Moralsysteme zu klassificiren und vor allem die Entstehungsgeschichte der Moral zu erforschen. Viele halten dies auch für ein Ideal der Forschung, Viele glauben, die Genealogie der Moral zu erforschen, sei die einzig wahre Aufgabe der Ethik. Diese Annahme ist durchaus verkehrt. Die Ethik ist durchaus Norm-Wissenschaft. In allen anderen Gebieten kann man sich auf die Fragen: was ist? was wissen wir? beschränken und die Fragen: was sollen wir wissen? was sollen wir thun? zum Theil ausschliessen. Nur in der Moral geht das nicht an! Hier sind gerade diese Fragen die wichtigeren. Die Ethik bedarf der Maximen und der Postulate. Was erstrebt werden soll, ist immer das

Wichtigere in der Moral, ja sogar manchmal das Interessantere. Die rein historische Betrachtung, das Reproduciren früherer Moralsysteme, ist meist nur für den Gelehrten anregend; ob sie selbst für ihn immer fruchtbar ist, lasse ich dahingestellt. Das Forschen nach dem Entstehen aller Moral überhaupt ist noch anregender und sicherlich auch fruchtbarer. Aber man bedenke, dass die Genealogie der Moral, wenn sie in der einzig richtigen Art und Weise betrieben werden soll, auf einem Werthschätzen beruht und dies Werthschätzen setzt schon einen wie immer auch gearteten festen ethischen Standpunkt voraus. Ohne ethische Maximen ist keine Genealogie der Moral möglich. Man sagt ferner, die Ethik sei eine reine Social-Wissenschaft. Man führt aus, dass die Moral, wenn sie sich endgültig von den Fesseln der Metaphysik befreien soll, auch auf ihre Existenz als besondere Wissenschaft verzichten muss. Die undogmatische, unmetaphysische Ethik muss sich auf Thatsachen stützen, auf Beobachtungen, wie sich die Physik auf Mechanik und Mathematik, die Medicin auf Physiologie und Anatomie stützt. Ihre Thatsachen muss sie aus der Nationalökonomie, aus der Statistik entnehmen. Sie soll, mit einem Worte, und sie ist es ja schon zum Theil, gleich der Statistik und gleich der Finanzwissenschaft, eine zwar höhere, aber immerhin eine Socialwissenschaft sein. Dies ist nur in einem beschränkten Masse wahr. Allerdings muss auch die Moral sich von der Metaphysik endgültig befreien. Sie muss zunächst über Thatsachen-Material verfügen und dies Thatsachen-Material wie alle anderen Wissenschaften methodisch und begrifflich zu verarbeiten suchen. Aber, im Gegensatze zu anderen Wissenschaften, besteht sie zu sehr aus Werthschätzungen, kommt es bei ihr nicht so

sehr auf methodisch-begriffliche Verarbeitung, sondern auf Umarbeitung, Umdeutung, Umprägung, Umwandlung des Materials an, dass es nicht gut angeht, sie in derselben Weise zu behandeln, wie die übrigen Disciplinen. Im Gegensatze zu den socialen Wissenschaften dient das Material hier mehr zur Illustration, ist mehr ein Hilfsmittel zur Befreiung von der Dogmatik. Gerade in der Ethik spiegeln sich die tiefsten, die gewaltigsten Erlebnisse wieder und gerade diese fordern eine andere Bearbeitung, als es die rein begrifflich-methodische ist. Auch beschränken sich die meisten Social-Wissenschaften auf die Frage: was ist? ..... Gerade die ganze Complication ist ein Beweis dafür, wie sehr die sociale Structur mit dem ethischen Werthschätzen organisch verknüpft ist. Alle ethischen Werthschätzungen lassen sich eigentlich nur gründlich verstehen aus einer Analyse der socialen Structur heraus. Aber mit dieser Analyse ist noch nicht alles erschöpft. Man versteht zwar die ethischen Werthe nicht vollkommen, wenn man die jeweilige Gesellschaft nicht begreift, man begreift andrerseits aber durch die blosse Kenntniss der socialen Structur die ethischen Werthe noch keineswegs. So ist die Ethik zwar keine eigentlich philosophische Disciplin, aber auch nur zum Theil Socialwissenschaft. Die Ethik der Zukunft wenigstens wird die Socialwissenschaft als Propädeutik, die theoretische Philosophie und die Psychologie gleichsam als Hilfsdisciplinen haben, sie selbst aber wird ihre eigenen Wege gehen, wird eine unabhängige Disciplin sein!.... Ich glaube, dass diese längere Abschweifung nothwendig war, um über das Wesen der Ethik noch einige Aufschlüsse zu geben und kehre nun zur Beantwortung der dritten Frage zurück.

Wie schon im zweiten Kapitel des dritten Buches berührt worden ist, äussert sich die Complication nicht nur in einer psychologischen, sondern auch in einer durchaus socialen Form. Je mehr der Gesammtprocess vor sich geht, je mehr der sociale Kampf in der Menschheit tobt, je ärger die ökonomischen Verhältnisse für die Gesammtheit werden und je mehr die psychische Reflectirtheit auf die Verhältnisse zurückwirkt, eine desto greifbarere Form nimmt die gesammte Complication an. Ja, man sieht bald nichts andres als diese Form, man nimmt nur die unpsychischen, rein äusseren Formen der Complication wahr. Das rein Oeconomische sucht man zu verändern, zu verbessern. Während noch einige wenige Epigonen des alten Idealismus mit einseitigen moralischen Sprüchen und unzulänglichen ästhetischen Sentenzen die ökonomische Noth aufzuhalten suchen, sieht die junge Generation der Kämpfer nur diese ökonomische Noth. Man vergisst über die rein socialen Plagen die innere, psychische Noth des Menschen. Dieser Zustand der Dinge muss natürlich auch seine rein ethische Aeusserungsform haben. Ein Symptom dafür ist ja schon die einseitig social-egoistische Ethik! Aber auch mit der Beseitigung des Egoismus ist noch nicht viel gethan. Es ist richtig, die socialen Instincte müssen vor allem ausgebildet werden. Das Mitgefühl muss wieder einziehen in das menschliche Herz. Indessen ist hiermit die Entwickelung noch lange nicht abgeschlossen, sondern kaum begonnen. Zunächst müssen nebst dem Mitgefühl auch der Character und der Sinn für das Kraftvolle, Vornehme, entwickelt werden, bevor die höhere Entfaltung überhaupt beginnen kann.

Was ist unter Character zu verstehen? Es giebt

auf diese Frage so viele Antworten, wie Moralsysteme. Dennoch wird man im praktischen Leben in vielen Fällen den Mann von Character richtig beurtheilen können. Man bezeichnet im praktischen Leben nie einen Mann mit dem Worte „Character“, der sich vollständig von Affecten beherrschen lässt. Ein lauer, schwankender Mensch wird nie, ein besonders edler, aber nachgiebiger Mensch nur selten ein Character genannt. Auf die Beherrschung der Affecte also kommt es an, aber nicht auf sie allein. Man muss einen gewissen Kampf mit den eigenen Affecten durchmachen, man muss sich bezwingen können, sonst besitzt man keinen Character. Ein Mann ohne Temperament kann sich leichter beherrschen, da er keine starken Affecte niederzukämpfen hat. Wer in seinen Handlungen ruhig und bedächtig zu Wege geht, braucht nicht immer Character zu besitzen und umgekehrt, wer nicht alle seine Affecte beherrschen kann, ist deshalb noch nicht allen Characters bar, wenn diese Affecte eben schwer zu beherrschen sind. Nicht der schliessliche Erfolg im Niederkämpfen der Affecte, sondern die in diesem Niederkämpfen sich äussernde moralische Kraft ist das wesentliche Merkmal des Characters. Der Character ist besonders für alle Praktiker, für alle Handelnden überaus wichtig. Es ist allgemein bekannt, wie sehr die allergrössten Staatsmänner Character besessen haben. Ohne diese gewaltige moralische Kraft, ohne dies innere Gleichgewicht der Seele, kann man nicht allen schwierigen Situationen gewachsen sein und wer nicht den allerschwierigsten Situationen gewachsen ist, ist kein grosser, kein universeller Staatsmann. Nur wer — wenigstens bis zu einem gewissen Grade — Character besitzt, handelt eigentlich wirklich ethisch. Denn in höherem Sinne

erfordert jedes ethische Handeln vollständiges Bewusstsein des Handelns. Es giebt allerdings auch ethische Instincte und sie sind, wenn man das Resultat betrachtet, ebenso werthvoll, wie die eigentlichen ethischen Handlungen. Wenn man aus ethischen Instincten heraus handelt, dann handelt eigentlich die Gesellschaft, nicht das Individuum. Für das ethische Handeln des Individuums, für das Werthschätzen kommt es auf sein moralisches Wollen ebenso wie auf sein moralisches Können an. Wir schätzen dann das moralische Handeln des Individuums am höchsten, wenn Hindernisse beseitigt worden sind, wenn die moralische Handlung erkämpft worden ist, wenn die betreffende Individualität dabei Character offenbart hat.

Der Character also muss gepflegt werden, er muss nebst der Kraft und der Milde in die weitere ethische Entwickelung der Menschheit mit hinüber genommen werden! ..... Aber warum sollen diese beiden letzteren ethischen Eigenschaften, die sich völlig auszuschliessen scheinen, weiter entwickelt werden? Ja, ist diese Weiterentwickelung überhaupt möglich? Schliessen sich die Formeln: „Sei vornehm“ und „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst“ nicht völlig aus? Um dies zu entscheiden, muss ich den Auflösungsprocess der Complication nach der ethischen Seite hin verfolgen. Doch zunächst will ich noch ein Problem erörtern.

Ich habe es früher unerörtert gelassen, ob die Auflösung der Complication auch eintreten wird, ob eine Wahrscheinlichkeit vorhanden ist für die Verwirklichung dieses Auflösungsprocesses. Es ist allerdings schwer, in wenigen Worten ohne Wiedergabe der Resultate der socialen Untersuchungen etwas über diese Wahrscheinlichkeit zu sagen. Ich muss mich hier mit

einer kurzen Andeutung begnügen. Dass eine sociale Frage vorhanden ist, leugnen heutzutage nur Wenige. Und selbst in den Schriften derjenigen Nationalökonomen, welche diese Thatsache leugnen, kann man nur Beweismaterial für das Vorhandensein der socialen Frage sammeln. Sie ist vorhanden und man ist sich nur darüber nicht einig, wie sie gelöst werden soll. Man streitet sich nur darüber, ob sie überhaupt gelöst werden kann und ob diese verschiedenen Auflösungsversuche auch richtig sind. Diesen Streit, wie wichtig er auch für die gesammte Nationalökonomie ist, brauchen wir in unserer rein theoretisch gehaltenen Analyse nicht zu berücksichtigen. Wenn wir unsere Lehre ausführlicher darstellen würden, wäre diese Nichtberücksichtigung allerdings eine grosse Lücke. Zweierlei aber kann nur geschehen. Entweder die sociale Frage wird überhaupt nicht gelöst, die Menschheit, wenigstens die gesammte europäische Menschheit, geht ihrem Untergange entgegen oder sie wird auf irgend eine Weise gelöst. Ich glaube aus verschiedenen Gründen nicht daran, dass die Complication, welche anfangs das Menschengeschlecht vor dem Untergange bewahrte, am Ende ihrer Entwickelung diesen Untergang schliesslich doch herbeiführen sollte! Wir können auf jeden Fall nur die zweite Eventualität in Berücksichtigung ziehen. Wir nehmen an, dass im Laufe einer langen Zeit die sociale Frage doch in irgend einer Weise gelöst werden wird. Welche werden die Folgen sein? ..... Ich halte es für keine Muthmassung, sondern für erwiesen, dass die ganze sociale Frage nur die äussere sichtbare, gleichsam greifbare Form der gesammten Complication ist. Warum soll dann der Entwickelungsprocess stehen bleiben, warum sollen auch die inneren Werthe dieselben bleiben,

warum sollen sie erstarren und nicht theilnehmen an der Verjüngung der Menschheit? Nachdem die sociale Frage gelöst sein wird, werden auch die hyperraffinirten Werthe verschwinden, wird die ganze zukünftige sociale Entwickelung, wenn auch nicht in derselben Art, wie ich sie oben geschildert habe, aber immerhin in ähnlicher Weise vor sich gehen. So ist die Auflösung der gesammten Complication nicht nur denkbar, nicht nur möglich, sondern auch wahrscheinlich.

Der Auflösungsprocess der Complication beginnt, wie ich früher schon geschildert habe, mit einer Hinwegräumung aller hyperraffinirten Werthschätzungen. Mehr wie die Aesthetik fordert die Ethik, dass Habsucht und Neid, Eitelkeit, stark gesteigerter Ehrgeiz abgestreift werden, ja gänzlich verschwinden sollen. Diese Eigenschaften sind es ja gerade, welche neben den rein ökonomischen Uebeln das Individuum unmoralisch handeln lassen. Hauptsächlich durch diese Eigenschaften werden wir dazu gezwungen, die anderen Menschen zu verletzen, zu verfolgen, zu quälen. Nach keinem Moralprincip kann dies ethisch sein. Diese unästhetischen Eigenschaften sind alles, nur nicht vornehm. Die Nächstenliebe wird durch sie vor allem zurückgedrängt und auch die Gesammtgesellschaft im höchsten Grade geschädigt. So kann man nach keiner der Hauptformeln, die wir erwähnten, diese Eigenschaften für ethische Werthe halten. Aber auch der ethische Werth des Wissens, der Erkenntniss und der Selbstanalyse ist geringer anzuschlagen, wie dies auf den ersten Augenblick erscheint. Allerdings aus dem Moralprincipe des socialen Egoismus lässt sich diese Schlussfolgerung nicht ziehen. Das will aber wenig besagen, denn wir haben

ja auf das Einseitige dieses Moralprincips schon hingewiesen. Nach den anderen Moralsystemen indessen kann weder das Wissen, noch die Erkenntniss, noch die Selbstanalyse ethisch hochgeschätzt werden. Das Urchristenthum steht diesen Werthen zum Theil sogar feindlich gegenüber; den Moralisten, die das „seid vornehm“ predigen, sind dieselben gleichgültig. Nach dem Standpunkte dieses Werkes, von der Warte des Realen aus betrachtet, können Wissen, Erkenntniss und Selbstanalyse die Menschen nur in einem beschränkten Masse glücklich, harmonisch, lebensfreudig machen .....

Lebensfroh, harmonisch und glücklich muss aber die Menschheit werden. Diese Nothwendigkeit, die, wie wir gesehen haben, auch eine Wahrscheinlichkeit ist, entspricht durchaus der Ethik. Wenn all die hyperraffinirten Werthe abgestreift werden, nur die nothwendigen Complicationswerthe bleiben werden, wird der Ueberschuss an Lebensfülle sich trotz des Mitgefühls äussern können. Die Milde wird trotz der Kraft möglich sein. Denn alles Mitgefühl, alle Milde war nur nothwendig, um im Interesse der grösseren Gemeinschaft die Lebenskraft des Individuums zu mildern. Das Krankhafte dieser Entwickelung, das zu starke Eindämmen der Vitalität kann und wird ja beseitigt werden. Dann wird der Mensch wiederum, ohne der Gesellschaft zu schaden, ja im Gegentheil, indem er ihr sogar nützt, vornehm sein können. Aber seine Instincte, sein Character, seine individualisirte und doch ursprüngliche Aesthetik werden ihn auch zur Nächstenliebe zwingen. Der Werth der Milde wird sich ihm aufoctroyiren. Denn, wie schon hervorgehoben, hat das Mitgefühl auch einen ästhetischen Werth. Nach der Auflösung der socialen Complication in einer fernen Epoche wird der Zukunfts-

Mensch den Homerischen Helden in harmonischer Entwickelung der Persönlichkeit noch übertreffen, denn er wird nebst der Schönheit des Vornehmen die Aesthetik der Milde in sich vereinen.

Nicht vom vollendeten Menschen, sondern nur vom vollendet ethischen Menschen habe ich zuletzt gesprochen. In zwei Sätzen lässt sich meine ethische Maxime resumiren, in zwei Sätzen kann ich die Quintessenz meiner Moral darlegen. Sie lauten: Sei eine Kraft und schränke Deine Vitalität nur dann ein, wenn die Gesellschaft dies Opfer von Dir fordert und wenn Dein Intellect die Nothwendigkeit dieses Opfers einsieht. Sei nachsichtig und barmherzig gegen Deinen Nächsten, wenn er schwach ist, liebe ihn aber nur dann, wenn auch er eine Kraft ist.

Zweites Kapitel.

Die Typen des Intellects.

Ein bedeutender Fachphilosoph braucht noch kein wahrhaft grosser Denker und ein wahrhaft grosser Denker braucht noch kein wahrhaft grosser Mensch zu sein. Das ist die Lehre, die dieses Kapitel predigt. Im Grunde genommen nur eine Consequenz der schon früher geäusserten Ansichten, ist diese Lehre doch wichtig genug, um des näheren auseinandergesetzt zu werden. Es handelt sich in diesem Kapitel auch nur um eine psychologische Skizze; aber um keine psychologische Skizze der blossen Philosophen, wie es die Analyse der Symmetriker, Methodiker und Aphoristiker war, sondern um eine Skizze aller Denker von den grössten, von den reinsten Theoretikern bis zu den reinsten Praktikern; es handelt sich um die ganze Scala der Aeusserungsformen des menschlichen Intellects. Dass dabei der Begriff Intellect nicht in dem strengen Sinne gebraucht wird, dass wir hier auch Analogien, auch verschiedene andere praktische Eigenschaften unter „Intellect“ zusammenfassen werden, ist sicherlich wissenschaftlich nicht ganz correct, entspricht aber völlig dem Character dieses Kapitels. Denn wenn man über Persönlichkeiten sprechen will und über

persönliche Eigenschaften, so kann man nicht systematisch sein. Ja, selbst die Anforderungen an Systematik, an Methodik, welche sich sonst dies ganze Werk gestellt hat und welche Forderungen auch von den anderen Kapiteln meist erfüllt worden sind, müssen hier ein wenig aufgegeben werden.

Ich beginne mit der Analyse des eigentlich philosophischen Denkers. Der reine Denker ist ein Typus an sich. Er ist völlig verschieden von anderen Menschen, nicht immer völlig losgelöst von ihren Interessen, aber meist von ihren Motiven. Viele verstehen das Denken eines solch auserlesenen Geistes, wie es in seinen Schriften niedergelegt ist, wie es sich in zahlreichen Aussprüchen wiederspiegelt, nicht aber ihn selbst. Es gehört starkes Analogie-Vermögen dazu, um den reinen Denker in seinem Thun und Lassen, in seinem ganzen Wirken zu begreifen und man begreift ihn erst recht nicht, wenn man selbst ein reiner Denker ist. Denn Menschenkenntniss und Selbstanalyse sind niemals die starken Seiten der reinen Denker gewesen. Wie sollen sie auch Menschenkenntniss besitzen, wenn ihnen der Mensch gleichgültig ist? Nicht nur, dass sie keine Sympathien und keine Antipathien besitzen, sie haben auch kein Verständniss für das rein Persönliche. Der Mensch ist ihnen nur ein Object, aber nicht das Object, das er für den grossen Psychologen ist. Sie können sich nicht in ihn hineinversetzen, vor allem aber kann ihre Seele nicht mitvibriren, sie fassen das Persönliche in derb intellectueller Weise an. In diesem völligen Mangel an Intensität der Hineinversetzung, in dieser geringen Fähigkeit der Approximation liegt ein Hauptgrund für das Losgelöstsein der reinen Denker von den übrigen Menschen. Sie sind nur durch gesellschaftliche

Interessen und oft nur durch gesellschaftliche Interessen der allergröbsten Art an andere Menschen gefesselt. Keine Gefühle, keine Affecte, keine innere Nothwendigkeit, kein Auslebenwollen, kein seelisches Annäherungsbedürfniss treiben sie zu den anderen Menschen. Die Menschen sind ihnen fremd, das Persönliche ist ihnen gleichgültig, ihr Auslebenkönnen besteht im Denken, ihr Gefühlsleben beschränkt sich gleichsam auf ein nothwendiges Minimum. Da sie sich viel mit Denken beschäftigen und auch über sich selbst in jener unpersönlichen, völlig abstracten Weise nachdenken, die für sie characteristisch ist, glaubt man oft, dass sie Selbstanalyse treiben. Sie kennen aber das Persönliche, das Menschliche, das nicht rein Intellectuelle an sich ebenso wenig wie an Anderen. Deshalb vermögen auch Andere, wenn sie sich wirklich in sie hineinversetzen, für sie nicht dasselbe zu empfinden, wie für andere Menschen. Man kann den reinen Denker achten, ja selbst ihn bewundern, man kann ihn aber, wenn man wirklich psychologisch zu Werke geht, nicht hassen und nicht lieben, nicht bemitleiden und vor allem sich nicht für ihn begeistern. Sobald man Psychologe ist, begeistert man sich wohl für die Lehre des reinen Denkers, nicht aber für ihn selbst. Die wahre Ethik und Aesthetik, die reale Auffassung des Lebens zwingen den Psychologen und vor allem den wahren Werthumgestalter dazu, auf dies Isolirtseinwollen des reinen Denkers mit einem Isolirtmachen zu antworten.

Es giebt zwar einen reinen Denker, aber keinen reinen Psychologen. Die Eigenschaft wahrer Menschenkenntniss, die primäre Analogie, ist stets mit anderen Eigenschaften verbunden, sie tritt fast nie ganz allein auf. Die Selbstanalyse aber äussert sich manchmal in

so starker, in so übertriebener Weise, dass sie das ganze Wesen eines Menschen durchaus in Anspruch nimmt, ihn völlig beherrscht. Diese Leute, die einem krankhaften secundären Analogie-Vermögen verfallen sind, diese Hamlets stellen auch einen Typus für sich in der Menschheit dar. Hamlet war vielleicht der genialste, aber auf keinen Fall der erste oder gar der letzte seines Geschlechts. Bezeichnend für die Thatsache, wie wenig die Hamlets ausgestorben sind, wie wenig sie einer vergangenen Epoche angehören, wie dies neuerdings gerade vielfach behauptet wurde — ist die moderne russische Literatur. Von Puschkin und Lermontow bis auf Gontscharow und Pissemski ist die russische Literatur reich an Hamlets. Turgenjew hat in „Neuland“ den russischen Hamlet wohl am besten verkörpert. Allerdings ist in „Neuland“ die übertriebene Selbstanalyse nicht mit jenen düsteren Farben gemalt, ist das Krankhafte, Verzerrte, unsäglich Traurige nicht mit dieser Vollendung wiedergegeben, wie in dem Shakespeare'schen Drama. Auffallend aber ist trotz des russischen Colorits, trotz der Verschiedenheit psychologischer Behandlung die grosse Aehnlichkeit beider Gestalten. Turgenjew hat sogar in einem Aufsatze, betitelt: „Hamlet und Don Quixote“, die Ansicht zu vertreten gesucht, dass Hamlet und Don Quixote viel allgemeinere Bedeutung haben, als man gewöhnlich annimmt. Hamlet und Don Quixote sind allgemeine Gegensätze, sie sind gleichsam Gegenpole der Menschheit. Richtig ist auf jeden Fall, dass für die moderne Menschheit, wie schon bereits auseinandergesetzt, übertriebene Selbstanalyse mit characteristisch ist. Die Hamlets stellen zwar keinen bedeutenden, aber vielleicht den interessantesten Typus der neueren Menschheit dar.

Von der Warte des Realen aus betrachtet, erscheint der reine Aesthetiker dem reinen Denker gegenüber als ein höherer Typus. Er ist überlegener, kraftvoller, obwohl er, im Grunde genommen, noch einseitiger ist. Seine Subjectivität ist sympathischer, für den Werthanalysirenden, Werthumgestaltenden wenigstens sympathischer, als die Subjectivität des reinen Philosophen. Denn, wie schon hervorgehoben, ist auch der eigentliche Philosoph, der grosse Fachphilosoph subjectiv und er ist es vielleicht dann gerade am meisten, wenn er von seiner vollkommensten Objectivität überzeugt ist. Das Objectivseinwollen — das ist die grosse geistige Krankheit des reinen Denkers. Die Subjectivität des Aesthetikers ist eine tiefere, eine verinnerlichtere. Es giebt neben den productiven Aesthetikern, den Künstlern, auch unproductive Aesthetiker, die den Typus ebenso rein, vielleicht reiner darstellen, wie die ersteren. Ja, bei den grossen Künstlern treten noch eine ganze Menge besondrer Eigenschaften hinzu, die Eigenschaften, welche die Aesthetiker eben zu Künstlern machen. Der grosse Künstler braucht nicht immer ein reiner Aesthetiker zu sein; der reine Aesthetiker ist immer ein Künstler, allerdings ein aufnehmender, gleichsam passiver Künstler. Eine grosse Fülle des Lebens, die titanenhafte Kraft des Auslebenkönnens sind oft Eigenschaften des grossen Künstlers, aber nie des reinen Aesthetikers. Der reine Aesthetiker ist immer stylisirt, seine Lebensführung ermangelt immer einer gewissen Grossartigkeit, die viele Künstler auszeichnet. Schwung und rasendes Tempo fehlen dem Aesthetiker meist. Auch seiner Anschauungskraft fehlt in vielen Fällen die ursprüngliche Gewalt. Er hat ein feines, aber kein weitblickendes Auge. Sein inneres Auge umfasst nicht genug, er dringt nicht

weit vor. Das Letzte, das Höchste bleibt ihm auf immer versagt. Er besitzt keine Perspectiven und seine Welt ist im besten Falle mit dem Fasslichen zu Ende. Er sieht gleichsam nur einen leisen Schimmer des Realen. Er ist starker Affecte zwar manchmal fähig, aber selbst die Affecte bekommen eine stylisirte Form. Er ist in seiner ganzen Handlungsweise, in seinem ganzen Wirken nicht so sehr von den Motiven, wie von den Interessen der übrigen Menschen losgelöst. Im Gegensatz zum Philosophen unterscheiden sich seine Beweggründe von denen anderer Menschen nur wenig, dafür aber ist seine eigentliche Lebensführung eine ungewöhnlichere. Das relativ Gesunde am Aesthetiker liegt meist in seiner Lebensführung. Dass er den ästhetischen Genuss zwar überall mühsam aufsuchen muss, diesen unsympathischen Zug wollen wir ihm schon darum verzeihen, weil dies Aufsuchen immerhin einen realen Werth besitzt. Mit wie vielen Mängeln auch der reine Aesthetiker behaftet sein mag, er ist doch ein grösserer Mensch als der reine Denker.

Ich habe schon im zweiten Buche darauf hingewiesen, dass für den grossen Praktiker das primäre Analogie-Vermögen das eigentlich Unentbehrliche sei. Auf jeden Fall ist eine gewisse Menschenkenntniss für den grossen universellen Staatsmann, dessen psychische Gestalt ich jetzt skizziren möchte, absolut nothwendig. Der eigentliche Intellect, Phantasie und Gedächtniss, spielen eine viel geringere Rolle als die Psychologie. Indessen muss man sich davor hüten, den Grad des primären Analogie-Vermögens als allein ausschlaggebend für den universellen Staatsmann anzusehen. Was alle grossen, wahrhaft bedeutenden Staatsmänner gemeinsam haben, ist eine ganz andere schwer zu

analysirende Eigenschaft. Jeder universelle Staatsmann besitzt zunächst im höchsten Sinne den Blick für die Realitäten des Lebens, für das Gesammt-Praktische. Ihm fehlt namentlich die Beschränktheit des reinen Praktikers, er verliert sich nie in Einzelheiten, er lässt sich nie durch das Detail umgarnen, beherrschen, geschweige denn verwirren. Nicht nur, dass Denken und Handeln bei ihm ein und dasselbe sind, Zweck und Mittel bilden bei ihm, bei ihm allein eine organische, höhere Einheit. Der ganze Mensch weiss sich in jedem Augenblicke mit all seinen Handlungen eins. Die höchsten Perspectiven, die umfassendsten Weltbilder, sind auf's innigste verknüpft mit der Beschäftigung des Tages und selbst mit dem ganzen Thun und Lassen, welches sich ausserhalb des Rahmens seines eigenen Wirkens befindet. Gleichzeitig frei von übertriebener Selbstanalyse, wie von jeder störenden Sentimentalität und falschen Empfindlichkeit, ist der universelle Staatsmann der einzige, welcher meist sowohl die übereilten Handlungen, als die langen Ueberlegungen vermeidet. Er ist, wenn auch nicht immer in seinen Perspectiven, so doch in seinen praktischen Handlungen zu gleicher Zeit besonnen und kühn. Der allergrösste Staatsmann besitzt, wie sich aus der Darstellung des ersten Kapitels dieses Buches ergiebt, fast immer Character, keineswegs aber in allen Fällen höchste Vitalität, Styl der Lebensführung. Ja, man kann die universellen Staatsmänner sogar in zwei Kategorien theilen, in solche, die den höchsten Styl der Lebensführung besessen haben und in andere, welchen man diese Eigenschaft nicht so sehr zuschreiben kann.

Nach dem Standpunkt dieses Werkes fallen die Begriffe: höchster Styl der Lebensführung und höchste

Vitalität zusammen. Es folgt aus den Darstellungen des dritten Buches, dass nur Derjenige, der in seinem ganzen Thun und Lassen, in seinem Handeln, Denken, Fühlen und Ausleben frei von jeder pessimistischen Anwandlung ist, Anspruch auf einen hohen Styl der Lebensführung haben kann. Der Lebensüberschuss, eine grosse Lebenskraft bei einer Persönlichkeit, ist die sicherste Bürgschaft für den hohen Styl ihrer Lebensführung. Darum fehlt derselbe auch meist in unserer modernen, den Auswüchsen der socialen Complication so vollkommen erlegenen Zeit. Gar manche grosse Staatsmänner, besonders des Alterthums, haben den höchsten Styl der Lebensführung besessen, wie das Beispiel von Sulla beweist. Aber die allerhöchste Lebensführung, der vollendetste und grossartigste Styl sind Julius Cäsar eigen, dem universellsten aller Staatsmänner.

Cäsars Intellect ist — ein seltener Fall bei den Staatsmännern — fast so bedeutend wie seine Menschenkenntniss. Sein Gedächtniss war umfassend, sein Wissen bedeutend, seine Anschauungskraft weitreichend. Indessen weder Intellect noch Psychologie sind das Bewunderungswürdige an Cäsar. Er ist, obwohl bereits in einer cultivirten Epoche geboren, obwohl einer raffinirten, ja eigentlich einer Décadence-Zeit angehörend, der innerlich am meisten harmonische Mensch, den es je gegeben hat. Seine ganze Persönlichkeit ist aus einem Gusse. Der ganze so complicirte Mensch ist klar und durchsichtig. Nie hat es einen interessanten Menschen gegeben, der so wenig ein eigentlich psychologisches Räthsel war, als Cäsar. Er ist in einem gewissen Sinne die Verkörperung des Gesunden der Complication. Nie hat bei ihm der Aesthetiker den Menschen besiegt. Wie schon seine grosse Sinnlichkeit

beweist, hat dieser überlegene Geist, dieser grosse Character, dieser vollkommen civilisirte Mensch auch starke Instincte besessen. Aus dieser ganzen psychischen Structur erklärt sich das politische Handeln Cäsars. Es hat grössere Feldherren gegeben als er, vielleicht sogar Staatsmänner mit grösseren socialen Perspectiven, nie aber einen Politiker, der mit diesem Blicke für das Gesammt-Praktische, für das Universelle ausgestattet war. Nebst Shakespeare ist vielleicht Cäsar der realste Mensch, den es je gegeben hat.

Napoleon repräsentirt den vollendetsten Typus der anderen Gattung universeller Staatsmänner. Ihm fehlt eigentlich der allerhöchste Styl der Lebensführung. Obwohl eine grosse kraftvolle, ja in gewissem Sinne überwältigende Erscheinung, von der auch Goethe geradezu geblendet wurde, obwohl er Rasse, ein grosses Temperament besessen, obwohl er äusserst lebhaft, ja einer gewissen Freude am Wechsel der Lebenspositionen fähig war — ist ihm dennoch die höchste Vitalität versagt. Er besitzt keinen Lebensüberschuss, weil er den eigentlich ästhetischen Genuss nicht kennt. Die Art und Weise seines Auslebens ist beschränkt; wie das ganze Ausleben des reinen Denkers nur im Denken besteht, so bestand das Ausleben Napoleons nur in der fortwährenden Action. Im Gegensatz zu Cäsar war ihm das Handeln zum Selbstzweck geworden, die Ruhe war ihm unverständlich, das Geniessen unmöglich geworden. Er ist eben der allergrösste, gewaltigste, vollendetste Ausdruck des Ursprünglichen im Menschen, welches sich gegen das Verzerrte der Cultur zur Wehre setzt. Napoleons Intellect ist nicht so gross wie seine Menschenkenntniss. Der Umfang und die Raschheit seines Gedächtnisses über-

steigen zwar alle Begriffe; aber seine Phantasie, wie mächtig sie auch ist, weist doch manche Mängel auf. Seine Perspectiven sind manchmal beschränkt, sein Blick reicht oft nicht weit genug. Sein äusseres Auge ist gleichsam schärfer wie sein inneres. Er ist deshalb auch ein viel grösserer Feldherr als Staatsmann. Hingegen aber kann man seine Menschenkenntniss nicht genug loben. Besonders der Umfang seines Ich war ein ausserordentlicher. Er kannte die Seelen der verschiedensten Völker fast ebenso genau wie die seiner eigenen Nation, er konnte sich in den Minister und Höfling, in den Marschall und Stabsofficier ebenso genau hineinversetzen, wie in den Richter und Kaufmann, in den Soldaten und den Bauer. An dem Beispiel Napoleons zeigt sich, wie sehr das primäre Analogie-Vermögen gerade für den grossen modernen Praktiker von hervorragender Bedeutung ist. Aber noch wichtiger als die Psychologie war für Napoleon jene andere Eigenschaft des Staatsmannes, die wir schon skizzirt haben. Noch mehr als eine stark entwickelte Phantasie und ein kolossales Gedächtniss kam ihm der aus der glücklichen Verbindung all dieser sowie noch andrer Eigenschaften entstandene Sinn für das Praktische zu statten. Bei dem grossen Kaiser findet man dieselbe Verbindung von intellectuellem Muth und intellectueller Besonnenheit wie bei Cäsar wieder. Napoleon und Cäsar, wie verschieden geartet sie auch sind, haben doch dieselbe Grundeigenschaft, denselben Sinn, denselben Blick für das Gesammt-Praktische, für das Universelle.

Es giebt Persönlichkeiten, welche, ohne im geringsten das eigentlich Staatsmännische zu besitzen, dennoch vermöge ihrer ganzen psychischen Beschaffenheit dazu geeignet sind, durch ihr ganzes Thun und Lassen die

grösste Aufmerksamkeit zu erregen, durch ihr Handeln Grosses zu schaffen; die dazu befähigt sind, durch ihre Wirksamkeit sich der Menschheit aufzuoctroyiren, ja wenn die Umstände sie begünstigen, sogar die Welt zu beherrschen. Höchster Styl der Lebensführung, ein grosses Wollen, Schwung, innere Liebenswürdigkeit, grosses Gesundsein an Leib und Seele sind für die Bedeutendsten dieses Typus characteristisch. Sie sind eigentlich keine hervorragenden Praktiker und dennoch bringen sie oft Praktisches zu Wege. Ihre Handlungen sind manchmal zu unüberlegt, aber verrathen nie eine gewisse Schwäche oder Lauheit. Sie sind frisch, ursprünglich, ihr Wirken und ihre Thaten anregend und aneifernd, ja manchmal sogar begeisternd. Es geht ein grossartiger Zug durch ihr ganzes Wesen. Der allerbedeutendste dieses Typus ist zweifelsohne Alexander der Grosse. Ohne hervorragende Menschenkenntniss, ohne staatsmännisches Können, ohne Besonnenheit des Intellects hat dieser Jüngling die Welt erobert. Gestützt bloss auf eine schon vorhandene gute militärische Organisation, hat er eigentlich nur durch die Macht seines Temperaments, durch seinen feurigen Geist, durch die Gewalt seiner Persönlichkeit eine Culturmission erfüllt. Er war kein Sohn seiner Zeit, sondern eigentlich der Letzte der Homerischen Helden. Sein Beispiel beweist hauptsächlich, was Lebensüberschuss, was höchster Styl der Lebensführung schon allein zu bedeuten hat.

Der allergrösste Dichter ist, wie schon aus früheren Erörterungen folgt, niemals reiner Aesthetiker. Er mag Dramatiker oder Lyriker, Epiker oder Romancier sein, er mag ein tiefes oder ein umfangreiches Ich besitzen, er mag ein grosser Psychologe sein oder nicht, immer wird eine ganze Gefühlswelt zum rein Aesthetischen

hinzutreten. Ich will hier nur einige wenige Worte über denjenigen Dichter sagen, der höchsten Styl der Lebensführung besitzt. Während beim grossen Praktiker die Vitalität uns Bewunderung abzwingt und uns in Erstaunen versetzt, macht uns der höchste Styl der Lebensführung den grossen Dichter sympathisch. Für den universellen Staatsmann ist die grosse Lebensfülle mehr Luxus; beim allergrössten Dichter bildet sie mehr einen nothwendigen Bestandtheil seiner Gesammt-Persönlichkeit. Ja, wie das Beispiel Goethe's beweist, verleiht der Styl der Lebensführung der Dichtung erst Universalität. Man kann bei Goethe dies noch klarer und deutlicher sehen, als bei Shakespeare, weil der Erstere nicht diese unendliche Menschenkenntniss besessen wie der gewaltige Brite. Bei Goethe kann sich das Weltumspannende seiner Dichtungen nicht aus einer vollendeten Psychologie wie bei Shakespeare ergeben, weil er diese Vollendung ja gar nicht besessen hat. Nicht sein Intellect, nicht seine weite Phantasie, nicht seine grossartige Lyrik, sondern seine ausserordentliche Vitalität haben ihn zum universellen Dichter gemacht. Sein ganzes Ausleben bedurfte gleichsam der breitesten Basis. Sein Geist musste sich ausdehnen, musste so viel als möglich umspannen. Nicht weil er ein bedeutender Denker, weil er ein grosser Lyriker, nicht weil er mit ausserordentlichem Schönheitssinne ausgestattet war, sind seine Dichtungen so vollendet, sondern weil er vor allem ein ganzer Mensch war. Napoleon I. hat sich auch hier als grosser Psychologe bewährt. Sein Urtheil „voilà un homme“ kann auch vom Werthumgestalter nur unterschrieben werden.

Es sind nur einige hauptsächliche Typen in diesem Kapitel skizzirt. Gar manche bedeutende Erscheinung

müsste noch auf ihre psychische Structur hin untersucht werden, gar mancher Typus sollte, wenn auch in wenigen Worten, geschildert werden. Aber man wird diesen Grundzügen hoffentlich den Mangel an Ausführlichkeit verzeihen. Einen Typus aber möchte ich noch in diesem Kapitel kurz analysiren, damit dasselbe nicht gar zu grosse Lücken aufweisen soll.

Ich habe schon früher darauf hingewiesen, worin ein wesentlicher Unterschied zwischen dem umfassenden, universellen und dem reinen Praktiker besteht. Der reine Praktiker beherrscht das Detail, ohne es eigentlich zu überblicken. Der reine Praktiker, ob er Geschäftsmann oder Politiker ist, kann das Wesentliche vom Unwesentlichen nur in einem beschränkten Sinne trennen. Seine Voraussicht ist keine allzugrosse. Er überschätzt das Momentane, weil ihm der Blick für weite Perspectiven fehlt. Der reine Praktiker ist der geborene Opportunist. Ihm fehlt die allerhöchste Kühnheit des Handelns; er ist nie eine Kraft. Seine Menschenkenntniss ist nicht ohne Umfang, aber ohne Reichthum und vor allem ohne jede Tiefe. Er kennt weder das allgemein Menschliche, noch das Individuelle genau. Seine Psychologie der allgemein menschlichen Züge hat grosse Lücken und das Individuelle weiss er nur gleichsam von einer Seite anzupacken. Sein Gedächtniss ist fast immer ein rasches, sehr oft auch ein umfangreiches. Seine Phantasie hingegen ist noch viel unbedeutender als seine Menschenkenntniss. Das was ich inneres Auge nenne — ich habe diesen Ausdruck schon zu oft gebraucht, als dass ich ihn hier definiren müsste — fehlt ihm. Sein Gefühlsleben ist zwar nicht wie beim reinen Denker auf ein nothwendiges Minimum beschränkt, aber doch nur

äusserst schwach entwickelt. Doch das Gefühlsleben steht noch immer auf einer gewissen Höhe im Verhältniss zu seinen Werthschätzungen. Die complicirtesten, mittelbarsten, hyperraffinirtesten Werthe haben für ihn gerade die allergrösste Bedeutung. Eitelkeit und ein krankhafter Ehrgeiz, Habsucht, ein allzu gesteigerter Comfort, das sind für ihn die innersten Güter. Wie der blosse Fachphilosoph sich zum reinen Denker, so verhält sich dieser Praktiker zum universellen Staatsmann, zum praktischen Genie; er ist unter allen Typen, die ich zu skizziren versucht habe, am wenigsten Mensch.

Wie sich aus diesem Kapitel ergiebt, stehen Theorie und Praxis, Denken und Handeln, keineswegs in einem ganz losen Zusammenhang; sie gehören in einem gewissen Masse zusammen. Nicht nur um ein vollendeter, sondern selbst um im beschränkten Sinne ein wahrhafter Mensch zu sein, muss man eine gewisse glückliche Verbindung von Theorie und Praxis besitzen. Goethe sagt in seinen Sprüchen: „Nachdenken und Handeln verglich Einer mit Rahel und Lea; die Eine war anmuthiger, die Andere fruchtbarer“. Als Werthumgestalter, von der Warte des Realen aus, kann man diese Ansicht nicht theilen. Das Handeln als solches ist vielleicht nicht immer fruchtbar, das Denken an sich aber auf jeden Fall nie anmuthig. Wie sehr ich auch in einem gewissen relativen Sinne das Denken zu schätzen vermag, den ästhetischen Werth des Denkens vermag ich am allerwenigsten einzusehen. Wenn auch nicht

den allerhöchsten, so besitzt doch dafür einen gewissen ästhetischen Werth die glückliche Verbindung von Theorie und Praxis. Sie ist als solche noch nicht das allerhöchste Ideal der Menschheit, aber sie ist nothwendig, durchaus erstrebenswerth und für die moderne, für die Menschheit der allerhöchsten socialen Complication auch relativ gesund, erfrischend, ja sogar schön. Wir erlangen durch diese Verbindung eine relative innere Harmonie. Und in diesem Sinne, um wiederum Goethe zu citiren, sind mit einer gewissen Einschränkung die folgenden Worte aus „Wilhelm Meister's Wanderjahre" aufzufassen: „Denken und Thun, Thun und Denken, das ist die Summe aller Weisheit, von jeher anerkannt, von jeher geübt, nicht eingesehen von einem Jeden. Beides muss wie Aus- und Einathmen, sich im Leben ewig fort hin und wieder bewegen; wie Frage und Antwort sollt' eins ohne das andere nicht stattfinden." ...

Bayerische
Staatsbibliothek
München

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Weisengrün, Paul

Das Problem Grundzüge e. Analyse d. Realen

Leipzig 1892
Ph.sp. 927 z
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11879075-3